طه عبد الرحمن

سؤال العمل

بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم



المركز الثقافي العربي

طه عبد الرحمن

سؤال العمل

بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم

الكتاب

سؤال العمل

بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم

تأليف

طه عبد الرحمن

الطبعة

الأولى، 2012

عدد الصفحات: 328

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي:

ISBN: 978-9953-68-544-4

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 303339 0522 ـ 307651 0522

فاكس: 305726 522 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 01 ـ 352826 01

فاكس: 343701 1 961+

Email: cca_casa_bey@yahoo.com

طه عبد الرحمن

سؤال العمل

بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم

المركز الثقافي العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الله عز وجل:

«قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً»

صدق الله العظيم

الآية 84، سورة **الإسراء**

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

«إن الله لا ينظر إلى صُوَرِكم وأموالكم، وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»

صحيح مسلم

محتوى الكتاب

المدخل: ما العمل؟ 13

الفصل الأول: الفلسفة التداولية والاستقلال الفلسفي 39

1. الفلسفة بين الكونية المجرَّدة والكونية المشخَّصة 40

1.1. تعدُّد مراتب العقل 41

1.2. الصبغة المشوبة للعناصر المكوِّنة للنظر الفلسفي 42

1.3. الصبغة الاختزالية للمقاربة الخالصة للوجود 43

2. الفلسفة الإسلامية بين الإبداع المفصول والإبداع الموصول 45

2.1. اختلاف تعامل الفلسفة الإسلامية مع المنقول اليوناني 45

2.2. نسبية النمط اليوناني في التفلسف 46

2.3. عدم كفاية استئناف العطاء الفلسفي في وجود فلسفة إسلامية .. 46

3. مقومات استقلال الفلسفة الإسلامية 49

3.1. شرط المبادرة الفلسفية 50

3.2. شرط الخصوصية التداولية 51

الفصل الثاني: في مفهوم العقل: إشكالات وإيضاحات 55

1. إشكال الترادف بين العقل والنطق 56

1.1. اقتران العقل بتحريك اللسان 56

1.2. اقتران العقل بالقول 57

1.3. اقتران العقل بالعمل 58

2. إشكال تعريف العقل بالجوهر 59
2.1. الشُّبَه الواردة على جوهرية العقل 59
2.2. إثبات فعالية العقل 62
3. إشكال الفصل بين العقل والحس 65
3.1. تقديس العقل 66
3.2. ازدواج صلة العقل بالحس 67
3.3. الاتصال السياقي والأفقي لقوى الإدراك 68
4. إشكال الفصل بين العقل والقلب 69
4.1. تَجَوْهُر العقل في الثقافة الإسلامية 71
4.2. تفقيه الممارسة الدينية 73
4.3. عدم تبيُّن آفات المعرفة العقلية 74
5. إشكال الفصل بين العقل والخُلُق 77
5.1. الأدلة على الفصل بين العقل والخلق 77
5.2. الأدلة على أخلاقية الإنسان 82
6. إشكال الفصل بين العقل والشرع 88
6.1. الأثر اليوناني في الفصل بين العقل والشرع 88
6.2. عدم تمحيص وجوه المقابلة بين العقل والشرع 90
7. إشكال الفصل بين العقل والوحي 94
7.1. أنحاء الفصل بين العقل والوحي 95
7.2. ادّعاء تسلُّط الوحي على العقل 98
8. إشكال الفصل بين العقل و الإيمان 104
8.1. إبطال فرضية انبناء العقل على الأدلة وخلو الإيمان منها 104
8.2. فضائل العقل الموسَّع 106

الفصل الثالث: الأخلاق العالمية: مداها وحدودها 111
1. تحليل مضمون «إعلان الأخلاق العالمية» 115
1.1. وجوب الأخلاق العالمية 116
2.1. مطلب المعاملة الإنسانية 116
3.1. توجيهات أربعة معتبرة 117
4.1. الحاجة إلى تحويل الضمائر 119
2. تقويم «إعلان الأخلاق العالمية» 119
1.2. «الإعلان» والإخلال بشرط التمكُّن الديني 121
2.2. «الإعلان» والإخلال بشرط التقدم الخُلُقي 127
الفصل الرابع: العمل الديني وأخلاق الحرية 143
1. التصورات العامة الحديثة للحرية 143
1.1. التصور الليبرالي للحرية 144
2.1. التصور الجمهوري للحرية 145
3.1. التصور الديمقراطي للحرية 146
4.1. التصور الاشتراكي للحرية 148
2. التعريف الديني للحرية 150
1.2. الإخلال بقوانين العمل الإنساني 150
2.2. تعريف الحرية 153
3. طبيعة العمل التزكوي 159
1.3. خصائص العمل التزكوي 160
2.3. حقائق العمل التزكوي 164
4. تطبيق الحريات الحديثة وآثاره الاستعبادية 168
1.4. الحرية الليبرالية والعبودية لشهوة السوق 168

4.2. الحرية الجمهورية والعبودية لِمِنَّة القانون 172
4.3. الحرية الديمقراطية والعبودية لهوى الرأي العام 177
4.4. الحرية الاشتراكية والعبودية لِتربُّب السلطة 183
الفصل الخامس: القول الثقيل والترجمة التأصيلية 191
1. **مدلول «الثقل» في القول الأعلى** 191
1.1. أركان القول الثقيل 192
1.2. الترجمة بوصفها قولا خفيفا 192
1.3. الأداء «الجِبْريلي» والأداء «البُرُومِيثي» 193
2. **الترجمة التأصيلية ومواجهة أخطار الاختلاس** 195
2.1. نموذج الترجمة التأصيلية الفاسدة 196
2.2. مقوّمات الترجمة التأصيلية للقول الثقيل 198
2.3. دفع أخطار البُعد 205
الفصل السادس: عولمة الاقتصاد وأزمة القيم 209
1. **النقد القيمي للعولمة** 209
1.1. السلوك الأخلاقي للانتشار التسليعي في العالم 211
1.2. أشكال الفساد المترتبة على العلاقة التسليعية 213
2. **العلاج القيمي للعولمة** 217
2.1. الأخلاقيات العالمية و إصلاح العولمة 217
2.2. الأخلاقيات الفطرية وعلاج آفات العولمة 220
الفصل السابع: العلاقة بين الدين والعلم: أَطَلَبُ المعنى أَمْ طلب العمل؟ 227
1. **مسلَّمات العلاقة بين الدين والعلم** 227
1.1. المسلَّمات 227

1 .2. التعريف العملي للدين 229
2. **أطوار تعامل العلم مع العمل الديني** 231
2 .1. طور الإقرار بالعمل الديني 231
2 .2. طور الإنكار للعمل الديني 237
2 .3. طور الاعتبار المجرد للعمل الديني 243
الفصل الثامن: البحث في الخلايا الجدعية بين إرادة الخلود ومحنة الجنين 255
1. **إرادة الخلود وانقلاب القيم** 256
1 .1. مظاهر إرادة الخلود 256
1 .2. انقلاب القيم 259
1 .3. الجنين الابتدائي بين النظرة الغليظة والنظرة الرقيقة 261
2. **الجنين الابتدائي والكرامة الآدمية** 270
2 .1. الكرامة الآدمية بالمفهوم الحداثي 270
2 .2. الكرامة الآدمية بالمفهوم الإسلامي 273
الملحق الأول: كيف نُجَدِّد النظرَ في الصلة بين العلم والدين؟ 295
الملحق الثاني: كيف نُجدّد النظر في الصلة بين العلم والفكر؟ 303
المراجع العربية 313
المراجع الأجنبية 318

المدخل

ما العمل؟

لا شك أنّ من يتلقي السؤال: «ما العمل؟» مجرَّدا من سياقه يتردد في الجواب عنه، لأن صيغة السؤال تحتمل معنيين اثنين: أحدهما، السؤال عن حقيقة العمل كما إذا قيل: «ما الذي يختص به العمل؟» أو، باختصار، «ما هو العمل؟»؛ والثاني، السؤال عن طريقة العمل كما إذا قيل: «ما الذي ينبغي عمله؟» أو، باختصار، «كيف هو العمل؟» لكن هذا التردد بين المعنيين يُشعر بخاصية أساسية للعمل وهو أن تحديد حقيقته ـ أو ماهيته ـ لا تكفي في الإحاطة بغرضه، لأن العلم بهذه الحقيقة لا يراد لذاته، وإنما يراد لغاية أهمّ؛ وهي، بالذات، **ممارسة هذه الحقيقة عينها**، حتى إن الاشتغال بطريقة العمل يُغنِي عن السؤال عن حقيقته، نظرا لأن معرفة حقيقته شرط في التحقق بطريقته؛ وهكذا، فإن معرفة الحقيقة تنزل من العمل منزلة العلم، ولا عمل بغير علم؛ والعكس أيضا صحيح، فإن الاشتغال بالطريقة ينزل من العلم منزلة العمل، ولا علم بغير عمل؛ فالعلم لا يُتصوَّر في العقل بغير إمكان الاشتغال بطريقته، وهذا الاشتغال عبارة عن عمل[1] بصرف النظر عن طبيعة هذا العلم.

---

(1) يقول الراغب الأصفهاني: «وحقهما [أي العلم والعمل] أن يتلازما، لأن العلم كالأس والعمل كالبناء؛ وكما لا يُغني أسٌّ ما لم يكن بناء ولا يثبت بناء ما لم يكن أسّ، كذلك لا يغني علم بغير عمل ولا عمل بغير علم.»: **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص. 136.

ولقد كانت مقالة أبي حامد الغزالي بصدد العلاقة بين العلم والعمل جامعة وبالغة، إذ يقول: «**العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لا يكون**»[2]؛ وربَّ معترض يُسلّم بأن العمل يشترط العلم، لكنه لا يسلّم بأن العلم يشترط العمل أو بأن العلم بلا عمل جنون، مستندا في ذلك إلى وجود «العلم النظري» أو وجود المقابلة بين «النظر» و«العمل»؛ والواقع أن هذه المقالة، متى وُضعت في سياق المقتضيات التداولية التي يختص بها المجال الإسلامي، اندفعت كل شبهة عنها، ذلك أن هذا المجال يجعل ألفاظ «العلم» و«العقل» و«الفقه» تتوارد على نفس المعنى؛ فيرجع القول السابق إلى قولنا: «العقل بلا عمل جنون» وإلى قولنا: «الفقه بلا عمل جنون»؛ وقد تقرّر في هذا المجال أن العاقل غير العامل **كَلَا عاقل**، وأن الفقيه غير العامل **كَلَا فقيه**؛ والخُلُوُّ من الفقه كالخُلُوّ من العقل جنون أو «حمق»[3].

وإذ ذاك، لا عجب أن يأخذ هذا المجال بمبادئ أساسية تُحدد العلاقة بين العلم والعمل، أحدها «**مبدأ تقديم اعتبار العمل**»، ويقضي بأن كل مسألة لا يترتب عليها عمل لا فائدة منها ولا حاجة للبحث فيها، بل يقضي بأن كل كلام ليس تحته عمل، يجب تركه؛ والثاني، «**مبدأ العلم المستعمَل**»، ويقضي بأن لا يتعلم المرء من العلم إلا ما يعمل به، ولا يندفع في الاستزادة منه، حتى يعمل بما حصّل منه، بل عليه أن يقتصر منه على القدر الذي يعرف به العمل؛ والثالث «**مبدأ العلم النافع**»، ويقضي بأن لا يتعاطى المرء إلا العلمَ الذي إذا عمل به، لا تقتصر ثماره على عاجله، بل تتعداه إلى آجله، ولا تقتصر على ذاته، وإنما تتعداها إلى غيره؛ فواضح أن هذه المبادئ تضع حدودا للعلم والعمل لو أن المحدَثين، علماء ومتعلمين، التزموا بها حق الالتزام، لاتَّخذت البحوث

---

(2) الغزالي: **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، الجزء الثالث، **أيها الولد**، ص. 155.

(3) يقول الغزالي: «واعلم أن العلم لا يبعدك اليوم عن المعاصي ولا يحملك على الطاعة ولن يبعدك غدا عن نار جهنم، وإذا لم تعمل اليوم ولم تتدارك الأيام الماضية تقول غدا يوم القيامة، «فارجعنا نعمل صالحا»، فيقال: **يا أحمق** أنت من هناك جئت»؛ نفس المصدر، ص. 155.

والكشوف العلمية مسارات ومسالك أخرى، ولاتَّقينا أخطارا وشرورا تتهدد البشرية في أفق تقدُّمها العلمي.

أما المقابلة بين «النظر» و«العمل» التي استند إليها هذا المعترض في اعتراضه، فهي منقولة من فلسفة اليونان؛ إذ كانوا يفرّقون بين الحياة العملية والحياة التأملية، ويرفعون حياة التأمل على حياة العمل درجات، ويخصون بها الفيلسوف دون سواه، ولو أن العمل عندهم، هو الآخر، درجات أعلاها العمل السياسي أو «التدبير»، وأدناها العمل المعاشي أو «الشغل»؛ لكن ما لبثت هذه المقابلة المنقولة إلى المجال التداولي الإسلامي أن اصطبغت بصبغته العملية، إذ صُرفت عن وجهها اليوناني الذي يُدرِج النظر في باب القول والعملَ في باب الفعل إلى وجه يوافق المقتضى العملي لهذا المجال، إذ أضحي النظرُ مندرجا في باب «أعمال القلب» والعملُ مندرجا في باب «أعمال الجوارح»؛ وبهذا، تغدو المقابلة بين «النظر» و«العمل» في المجال الإسلامي مقابلة بين نوعين من العمل: «العمل القلبي» و«العمل القالَبي»؛ ولا شك أن هذا التبديل لوجه هذه المقابلة هو عبارة عن تصحيح لها؛ فما كان للنظر ـ أو التأمل أو الفكر ـ أن يرتقي بالإنسان في مراتب الكمال، حتى يوصّله إلى الخير الأسمى كما ادعى اليونان لولا أنه يتمتع بالقدرة على تغيير أحواله والتأثير في أوصافه؛ والحال أنه حيثما يوجد التغيير، فثمَّة عمل؛ فلولا أن للتأمل قوة العمل، ما أدرك الإنسان بفضله السعادة.

ولا يكتفي مجال التداول الإسلامي بأن يرى في العمل شرطا في العلم ـ أو في النظر أو الفكر ـ وإنما يُسلِّم بأن الدخول في العمل يورّث صاحبه علما غير العلم الذي حصَّله[4]؛ مِمّا يُستفاد منه أن العمل يُتوصّل به إلى العلم[5]، وأنه على قدر تغلغل الإنسان في العمل، يزيد علمه ويتّسع عقله، إذ تنفتح له أبواب

---

(4) تأمّل الحديث النبوي: «من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم ما لم يعلم».

(5) تدبر الآية الكريمة: «واتقوا الله ويعلمكم الله، والله بكل شيء عليم»؛ وقد حاول أبو بكر بن العربي المعافري أن يتكلف تأويلا بعيدا لهذه الآية يتفق مع قوله بأسبقية العلم على العمل، وهي أنها بمعنى «أبقى له علمه»، **قانون التأويل**، ص. 256.

جديدة في الفهم والمعرفة قد يختص ببعضها، وقد يشترك مع غيره في بعضها؛ لذلك، اتخذت العلاقة بين العلم والعمل في المجال الإسلامي صورة جدلية خاصة: فكلما أوغل المرء في العلم، خرج إلى عمل أصلح، وكلما أوغل في العمل، خرج إلى علم أنفع، متقلّبا بينهما من غير انقطاع؛ وزاد في رسوخ جدلية هذه العلاقة أن اللسان العربي امتاز باشتقاق اللفظين: «العلم» و«العمل» من نفس المادة اللغوية: [ع/ل/م]؛ فهما عبارة عن تقليبين مختلفين من التقاليب الستة الممكنة لهذه المادة؛ فإذن يجوز أن نعتبر أحدَهما مقلوبا من الآخر، تنبيها على أن أحدهما من مقتضى الآخر، بحيث يفضي العلم إلى العمل كما يفضي العملُ إلى العلم(6).

ولو تأمَّلنا وجود الإنسان في هذا العالم المرئي وتساءلنا عن سرّ هذا الوجود، ، لا يسعنا إلا أن نُقرّ بأنه خُلق، كما خُلِقت جميع كائنات هذا العالم، من أجل أن يكون **آية** ـ أي علامة ـ دالة على خالقه سبحانه كما هي آيات تَدُل عليه، إلا أن الإنسان، وإن اشترك مع هذه الكائنات في الخلق وفي الدلالة على الخالق، فإنه اختلف عنها في الواجبات التي تُناط به بمقتضى هذه الدلالة على الخالق؛ فقد توجّب عليه أن يتبين الآيات في نفسه وفي الآفاق من حوله(7)، لأن هذا التبيّن يفضي به إلى الإيمان بخالقه؛ وليس هذا فحسب، بل أيضا توجّب عليه أن **ينهض بوضعه كآية دالة على الخالق**؛ وليس له من سبيل إلى النهوض بوضعه كآية وبمقتضياتها إلا **بأن يدخل في العمل باختياره**؛ من هنا كان الإيمان موجبا للعمل، فلا عمل إلا لمن آمن، والعمل بغير إيمان هباء(8).

---

(6) تأمل الحديث النبوي: «قيل: يا رسول الله: أي الأعمال أفضل، فقال: العلم بالله عز وجل، فقيل: أي العلم تريد، قال صلى الله عليه وسلم: العلم بالله سبحانه، فقيل: نسألك عن العمل، فتجيب عن العلم، قال صلى الله عليه وسلم: إن قليل العمل ينفع مع العلم بالله، وإن كثيرا العمل لا ينفع مع الجهل بالله».

(7) تدبّر لآية الكريمة: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (الآية 53، سورة **فصّلت**).

(8) تدبر الآية الكريمة: «وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا» (الآية 23، سورة **الفرقان**).

فقد اختص الإنسان من دون الكائنات بأن يَدُلَّ على الخالق بواسطة **عمله الاختياري**، بحيث كلما زاد عمله، قَوِيت دلالته عليه؛ وبهذا، كان العمل هو الوسيلة التي أمدّ بها الخالق الإنسان لكي **يَدُلَّ عليه بإرداته**، بحيث **لا يُحصّل الإنسان من الإنسانية إلا بقدر ما يُحصِّل من الدلالة الاختيارية على خالقه**؛ فيتبين أن السؤال عن العمل يرجع، في نهاية المطاف، إلى السؤال عن هذه الدلالة الاختيارية؛ فمن يسأل: «ما العمل؟» كان كمن يسأل: «كيف أكون آية؟» أو «كيف أجعل من نفسي آية؟»؛ وقد حفِظَت لنا اللغة العربية في مبانيها مضمون هذه الحقيقة التي تجمع بين العمل والدلالة على الخالق؛ ذلك أن العمل الذي يشترط العلمَ هو، كما تقدَّم، مقلوب عن العلم؛ ومعنى «العِلْم»، لغةً، هو كونه **علامة** على المعلوم، فيكون العمل، بموجب هذا القلب،، علامةً عليه؛ ولَمّا كان الإنسان قد خُلق من أجل أن يعمل، فقد لزم أن يكون المعلوم الذي ينزل العملُ منزلة العلامة عليه إنما هو الخالق سبحانه.

وإذا ظهر أن الإنسان يصير بواسطة العمل المختار دالا على خالقه، وأن هذه الدلالة تكون على قدر هذا العمل، فليس معنى هذا أن كل عمل يأتيه الإنسان باختياره يُحقّق له هذه الرتبة؛ فمِن الأعمال ما ينسى هذه الدلالة، بل منها ما يَصرفها إلى ضدها، فيكون الإنسان بعمله آية دالة على غير الخالق؛ لذا، فإن العمل المختار الذي يجعل من صاحبة دليلا على الخالق **لا بد أن يَرجح غيرَه** من الأعمال، بحيث يُعدُّ **عملا ثقيلا** بحق؛ ولَمّا كان هذا العمل يُتوسَّل به في إدراك هذه الرتبة السنية، فلا بد أن تقوم بها أوصاف وشروط لا تقوم بغيره؛ وحتى نُبيّن خصوصية هذا العمل الثقيل، نقارن بين أوصافه وأوصاف غيره من الأعمال التي تُعد **أعمالا خفيفة** بالإضافة إليه.

■ **العمل والقصد**؛ معلوم أن العمل فعالية خاصة تتجلى بها حركية الإنسان؛ فكل عمل فعل، لكن ليس كل فعل، كما سنوضحه الآن، عملا؛ وكل فعل حركة، لكن ليس كل حركة فعلا، لأن الحركة، ولو أنها انتقال، قد لا تُخلِّف أثرا، في حين أن الفعل يؤثر ويُغيّر؛ والفعالية القائمة في العمل ليست اعتباطية، وإنما **فعالية موجَّهة**، أي أنها تتحدَّد بوجهة مخصوصة، فلا عمل بغير

وجهة تضبطه؛ وقد اصطُلح على تسمية هذه الوجهة الضابطة باسم «**القصد**»، فلا عمل بغير قصد، وإلا كان مجرَّد فعل قد يقع من الجماد، فضلا عن الحيوان، حتى إن القصد أُنزِلَ من العمل منزلة **الروح** من الجسد، فقيل: «القصد هو روح العمل».

وتختلف الأعمال باختلاف القصود، بل إن العمل الواحد قد يكون له أكثر من قصد واحد، فيختلف باختلاف قصوده؛ وفي المقابِل، قد تختلف الأعمال وتَتَّفق القصود، بل إن اتفاق القصد قد يجعل من الأعمال المختلفة عملا واحدا؛ وليس كلُّ عمل قصدي يأتيه الإنسان يُوصِّله إلى الدلالة على الخالق، بل لا بد أن يرتقي القصد من أن يكون مجرد انبعاث إلى الشيء المقصود إلى **إرادة الدلالة** على هذا المقصود؛ ومردُّ ذلك إلى أن القصد، لئن كان عنصرا من بنية العمل، فهو نفسه عمل قائم بذاته، إلا أنه عمل داخلي لا يُحرّك جارحة خارجية، لأنه واحد من أعمال القلب؛ وقد وُضع لهذا القصد الذي هو انبعاث من أجل إرادة الدلالة على المقصود مصطلح «النية»؛ فالنية إنما هي القصد الذي يجعل القاصد، باختياره، علامةً على المقصود؛ فالناوي هو كل من يدُلُّ، بقصده، على مقصوده مختارا.

وحتى إنْ حصَّل العاملُ النية، فإن ذلك لا يجعل من عمله عملا ثقيلا، فقد يريد أن يَدُل قصدُه عليه هو بعينه أو يَدُلَّ على غيره من الخَلْق؛ ولنضرب مثالا على الحالة الأولى ـ أي الدلالة على الذات ـ بالعمل السياسي بمعناه المألوف؛ فالفاعل السياسي يعرض أفكاره ومشاريعه، مستميتا في النضال من أجلها، لا باعتبارها صالحة في ذاتها، ولكن باعتبار صلاحِها يُحيل على صلاحه دون سواه، طامعا في أن تترسّخ هذه الإحالة في قلوب مواطنيه، حتى تؤدي إلى اختياره مُمثّلا لهم أو حاكما عليهم؛ أما المثال على الحالة الثانية ـ أي الدلالة على الآخر ـ فلِنقتَبِسه من العمل المعاشي أو «الشغل»؛ فالأجير الذي يؤدي خدمة شاقّة، متفانيا فيها، لا يقوم بذلك لأنه يعتبر الشغل خيرا من التعطل، وإنما لأن خدمته من شأنها أن تُحيل على الأسرة التي يعيلها؛ فلولا متطلبات هذه الأسرة، لما تحمّل كل هذه المشقة.

لذلك، كان لا بد أن تتقيَّد النية بوصف «**التقرب إلى الخالق**»؛ فلا يرقى العمل إلى أن يكون عملا ثقيلا حتى تكون النية المقترنة به «نية تقرُّب»؛ وحينها، تكون هذه النية أفضل من العمل الذي تتعلق به[9]؛ وبيان ذلك من أوجه؛ **أحدُها**، أن هذه النية جوهر هذا العمل، بحيث لو خلا منها كان كَلَا عمل؛ بينما إذا توفّرت النية، ولم يتحقَّق العمل لفوات شرط أو لظهور عارض، ظلت النية معتبرة؛ **والثاني**، أن هذه النية تنزل منزلة الأصل من العمل الذي تدخل فيه، فلا يكون لهذا العمل حكم في نفسه، وإنما يكون حكمه تابعا لحكمها؛ فلولا أنها قصْدٌ بالتقرب، لَمَا كان العمل قُرْبة؛ **والثالث**، أن هذه النية ليست جزءا من العمل فقط، بل هي، أيضا، في حدّ ذاتها، عملٌ تامّ غير ناقص، فيُدرِك الإنسان بفضلها من الخير ما يُدِرك بالعمل الذي تتعلق به، بل قد يُدرك بها أكثر مما يُدرك به، إذ أنها أوّل العمل، بل هي عمله الأول الذي لولاه، لَما حصّل من الخير ما حصّل؛ **والرابع**، أن أثر هذه النية أبلغ من أثر العمل المقترنة به، إذ أنها تحصل في داخل الإنسان، في حين أن العمل التي هي روحه يحصل في خارجه؛ والحاصل في الداخل لا تنفك عنه الذات، فيَقدِر على أن يبدّل أوصافها ويقلب أحوالها، في حين أنها قد تنفك عن الحاصل في الخارج، فلا يكون لحركات الأعضاء تأثير فيها؛ وحتى إذا وُجد هذا التأثير، فقد لا يتعدى تأكيد ما يحصل في الداخل، ولا يبلغ إلى درجة تغييره.

ولَمّا كان العمل الثقيل واسطةَ الإنسان في دلالته الاختيارية على خالقه، احتاجت نية التقرب فيه إلى أن تصفو بالكلية، فلا يشوبها أي حظ أو باعث قد يُشرِك مع هذه الدلالة دلالة أخرى؛ فلا يقدر الإنسان أن يَدُل على الخالق باختياره إلا إذا دلَّ عليه في وحدانيته؛ ولا يَقدِر أن يدُلّ عليه في وحدانيته، حتى يرتقى بنيته في التقرب إليه إلى رتبة «النية الخالصة»[10]، فلا يكون في قلبه إلا

(9) تأمل الحديث النبي: «نية المؤمن خير من عمله».

(10) تدبّر الآية الكريمة: «أَلا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ» (الآية 3، سورة **الزمر**)؛ وأيضا الآية الكريمة: «وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ» (الآية 5، سورة **البينة**).

خالقُه وحده؛ وعلامة ذلك أن تستولي عليه نية التقرب، حتى إنه يطلبها في كل جزئية من جزئيات عمله، حتى كأنه أعمال كثيرة؛ وسوف يأتي مزيد التوضيح لهذه المسألة في موضعه.

■ **العمل والبقاء**؛ لم يتعلق الإنسان بشيء تعلُّقه ببقاء حياته، فاندفع بكليته في العمل، يأتي من أصنافه وأشكاله ما لا ينتهي عددا، ويترقب من فوائده وآثاره ما لا يُقدَّر حجما؛ وليس ذلك لمجرّد حفظ حياته، موفّيا بحاجاته الضرورية، حتى يُدركَه الموت المحتوم، ولا حتى طمعا في أن يُعمَّر طويلا، وإنما من أجل أن يَخلُد أبد الدهر، ظانّا أن أعماله سوف تُبقيه في القلوب ما بقيت الحياة أو أن آثارها ستَبقى في الأكوان ما بقي الوجود؛ ولولا أنه يتوهّم أنه سوف يشهد تَمتّعه بهذا البقاء بعد الموت كما يشهد تَمتّعه بحياته قبله، ما كان ليستكثر من العمل، حتى يكاد أن يستغرق وقتَه كلَّه.

وقد تفطَّنت إلى دور العمل في البقاء الفيلسوفة الأمريكية ذات الأصل الألماني «أرندت حنا»، فعمدت في كتابها **وضعية الإنسان الحديث** إلى تقسيم الحياة العملية للإنسان إلى أقسام ثلاثة، وهي: «الشغل» و«الصنع» و«العمل»(11)، متأمِّلة، انطلاقا من الفلسفة اليونانية، علاقة هذه الأقسام بموقف الإنسان من الموت.

فرَأت في «الشغل» عملا معاشيا يوفي بضروريات الحياة ويقوم على استهلاك المُنتجات، بينما المحدَثون بلغ من قوة تعظيمهم للشغل أن أدرجوا فيه كل أنواع الفعالية الإنسانية، مادية كانت أو ذهنية، فردية كانت و جماعية؛ لكن يبقى أن الشغل، في نظرها، لا يعيد إلا إنتاج الحياة الفانية على الدوام، إذ لا يتعدى رتبة الفعالية التي تنهض بالضروريات البيولوجية الدورية للإنسان.

أما «الصنع»، فهو، عندها، فعالية ترقى إلى رتبة بناء عالم إنساني لا يشغله حفظ الحياة الطبيعية، وإنما **حفظ الحياة الإنسانية** الحقيقية؛ إذ يكون الإنسان في هذا العالم، لا عبدا لعاجل حاجاته البيولوجية، وإنما سيِّد ذاته وأفعاله من

---

(11) المقابلات الفرنسية على التوالي هي: "Travail" و"Œuvre" و"Action".

بدايتها إلى نهايتها، فتكون مصنوعاته عبارة عن آثار باقية، لأنه لم يصنعها بغرض الاستهلاك، وإنما بغرض الاستعمال، ولو أن هذه البقاء يبقى معلقا بإرادته، إذ له أن يتصرف في هذه المصنوعات كيف يشاء، حتى بإتلافها لو اقتضى الحال؛ غير أن هذا الوضع ما لبث أن تغيَّر في ظروف التقدم الصناعي والتقني؛ فلم يَعُد الإنسان يملك أسباب صنعه ولا نتائجه كما كان، ذلك أن التألية[12] المتزايدة جعلت القوى الطبيعية تنفذ إلى عالم المصنوعات الإنسانية، فكان أن تردّى الصنع إلى درك الشغل، فانمحى، بالتالي، أفق البقاء.

وأما العمل، بخلاف الشغل، فلا يتعلق بالمجال الخاص الذي ينحصر في قضاء الحاجات المعاشية، وإنما يتعلَّق بالمجال العام الذي يتسع للعلاقات بين الناس باعتبارهم متساويين؛ إذ فيه يتعاطى الإنسان للشؤون العامة، مبادرا إليها ومدبّرا لها، ويرتبط بالآخرين بواسطة الكلام، لا بواسطة الأشياء؛ كل ذلك يجعله يدخل في ذاكرة المجتمع وبالتالي **ينال نصيبه من البقاء**؛ وعلى هذا، فإن العمل السياسي، بحسب «أرندت»، هو الذي يُوَرّث الإنسان وصف البقاء؛ وقد قدّمنا أن هذا العمل لا يمكن أن يكون عملا ثقيلا، لأن الإنسان يدل به، لا على ربِّه، وإنما على نفسه؛ وهذا بالذات ما عبَّرت عنه «أرندت» بـ«الانكشاف»، إذ ينكشف الفاعل السياسي في كلامه وعمله، حتى يراه الآخرون ويسمعونه[13]؛ والبقاء الذي لا يكون بالدلالة الاختيارية على الخالق، لا يكون إلا بقاء وهميا، لأن الخالق هو وحده الباقي، ولا بقاء حقّ إلا به[14].

والواقع أن «أرندت» لم تطمع في أكثر من البقاء في هذا العالم المرئي، حيث إنها تفرّق بين بين «البقاء» و«الخلود»، فتجعل «البقاء» يفيد الدوام في الحياة على وجه الأرض، وهو الذي يُدركه الإنسان بواسطة العمل السياسي،

---

(12) المقابل الأجنبي: Automation

(13) انظر:
Hannah ARENDT : **La condition de l'homme moderne**, pp. 22-23.

(14) تُفرّق «أرندت» بين البقاء (Immortalité) والخلود (Eternité): نفس المصدر، ص. 53-57.

بينما تجعل «الخلود» يفيد الحال التي يختبرها الإنسان في حياته التأملية التي لا كلام فيها ولا عمل؛ لكنها حين تأتي إلى الألوهية، فإنها تتكلم، من جهة، عن آلهة يتصفون بالبقاء يساكنون الناس في عالم، هو الآخر، باقٍ؛ ومن جهة أخرى، عن إله يتصف بالخلود لا يخضع الناس لقوانينه؛ ولا يخفى ما في هذه التفرقة من تكلُّف وما في تصور الألوهية المبني عليه من فساد؛ فالبقاء الذي له نهاية ليس ببقاء، والعالم المرئي له نهاية كما للإنسان نهاية؛ والإله الذي يبقى ببقاء هذا العالم ليس بإله، لأن له نهاية مِثله.

وبهذا، يتبيّن أن العمل السياسي **بالوصف المعهود** لا يمكن أن يبقى حتى ولو بقي ما بقي هذا العالم، وبالتالي لا يمكن أن يورّث الفاعل السياسي القدرة على الدلالة الاختيارية على خالقه؛ وكل عمل لا يورِّث قدرا من هذه الدلالة، فهو خفيف خفة «الرماد»[15]، بل خفة «الهباء»، بل خفة «السراب»[16]، أي هو، في نهاية المطاف، لاشيء؛ ولَمّا كان لا يورّث هذه القدرةَ السَّمِية إلا العملُ الثقيلُ، لَزم أن توجد في هذا العمل صفة خاصة هي التي تجعله **عملا باقيا**؛ وهذه الصفة هي أن تقوم بالعامل الحالة الخُلقية، بحيث كلَّما عمل، ترقّى خُلُقه، وبقدر ما يوغل في عمله، يزيد تَخلُّقه ترقيا، أو قل هي، في كلمة جامعة، «**الصلاح**»[17].

وحتى نوضّح هذه الصلة بين العمل والصلاح ـ أو «الترقّي الخُلُقي» ـ يجدر أن نشير إلى أن «العمل» لا ينحصر نطاقه في طرف العامل، بل يتعداه إلى طرف

---

(15) تدّبر الآية الكريمة: «مَّثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لاَّ يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلاَلُ الْبَعِيدُ» (الآية 18، سورة **إبراهيم**).

(16) تدبّر الآية الكريمة: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (الآية 39، سورة **النور**).

(17) تدبر الآيتين الكريمتين: «وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاء أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاء فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا، الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلا» (الآيتان 45-46، سورة **الكهف**)؛ وأيضا الآية الكريمة: «وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَّرَدًّا» (الآية 76، سورة **مريم**).

أو أطراف أخرى، مقيما علاقة بينها، بحيث لا عمل بغير **تعامل**؛ وحتى إذا بدا أن العمل يَخصُّ العامل وحده، فإنه لا يخرج عن هذا الشرط، ذلك أن العامل يجعل ذاته تزدوج، فيتعامل بعضُها مع بعضها.

وغني عن البيان أن الصلاح الذي يترتب عليه البقاء ليس وصفا للمصلحة التي يجلبها التعامل مع الخَلْق كما في العمل السياسي المعهود، وإنما وصفَ للمصلحة التي يجلبها التعامل مع الخالق سبحانه؛ ولا ينحصر هذا التعامل في العبادات المكتوبة كما لو أن الإنسان لا يتيقن من كونه مخلوقا إلا في جزء من أعماله أو كما لو أن الخالق «يحضر إليه» في أعمال مخصوصة و«ينصرف عنه» فيما سواها، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا؛ فما دامت «المخلوقية» وصفا لا ينفك عن الإنسان مطلقا، فليس له بُدّ من أن يأتي بالآداب والحقوق التي يوجبها هذا الوصف في كل عَمل يُنجزه، وإلا نفى عن نفسه المخلوقية، وأثبت لها وصف «الخالقية»؛ فمن نَسي أنه مخلوق في أي عمل، كائنا ما كان، فقد جعل من نفسه خالقا ما بقي ناسيا في عمله؛ ولا يمكن أن يتعامل الإنسان مع الخالق في جميع أعماله إلا إذا «**تحقق بأنه عبد له وحده**»؛ والمقصود بـ«التحقق» هنا أن يعامل الإنسان الشيء بما يجب له من الحق، **حالا**، لا قولا، بحيث تكون رتبة «التحقُّق» أعلى من رتبة «التعرُّف» التي هي مُجرَّد تعقّل ما يجب للشيء من الحق، بل تكون أعلى من رتبة التخلّق ما لم يَرْق إلى أن يكون تخلّقا بالروح(18).

وإذا نظرنا في مفهوم «العبد»، تبيّن أن مفهوم «العمل» يدخل في حدّه، بل يكاد أن يكون مرادفا له؛ فـ«العبد» هو الإنسان الذي لا ينفكُّ يعمل من غير انقطاع وبغير عوض مستحق، فالعبد هو العمّال(19)؛ ومتى صحّ أن هوية العبد هوية عملية، صحّ معه أن الإنسان لا يكون عبدا للخالق وحده، حتى يأتي

---

(18) سوف نستعمل لفظ «التحقق» من الآن فصاعدا بهذا المعنى.

(19) نستعمل لفظ «العبد» هنا بالمعنى الأعم، إذ كل مخلوق عبد، ولا نستغرب أن يُسخّر العبيد للأعمال في التاريخ الإنساني؛ ولا نستعمله بالمعنى الأخص الذي نجده عند أهل التزكية الروحية، أي «كل من فني عن حظوظ نفسه وبقي بحقوق ربه».

بعمله على المقتضى الذي شرَّعه الخالق، متحقّقا بأن هويته العملية تلازم «مخلوقيته» أو «خَلْقيته»؛ فلا ينسى أبدا في أيّ عمل من أعماله أنه مخلوق؛ وليس ذلك لأنه خُلِق من أجل العمل على المقتضى الذي أراده الخالق، أو لأن عمَله يُذكِّره بمخلوقيته فحسب، بل أيضا لأنه **يتحقق**، بِحاله، بهذه المخلوقية في عمله، فكأنه يشهد خَلْقه يتجدَّد ما بقي يعمل؛ فلو أن عمله ينقطع، لشَهِد نفسه في حكم المعدوم.

وهكذا، فإن العبد لا يبرح يعمل، بل لا يبرح يتعامل، في عمله، مع الخالق، مادام تحقُّقُه بمخلوقيته لا يفارق أداءه لعمله؛ ولا يجوز لعاقل أن يتوهَّم أن مبدأ التعامل مع الخالق يقضي بأن لا ينشغل العبد إلا بالطاعات المفروضة أو بما تطوّع به من النوافل المأذونة؛ فالعبد إنما هو مَن استطاع أن يتعامل مع الخالق في كل عمل يزاوله، عبادةً كان أو معاملةً، لأن هذا التعامل الروحي يملأ عليه أفقه ويستغرق قلبه، بحيث لا يمكنه أن يرى في المعاملة إلا عبادة، إن لم تكن عبادة بالرسوم المعلومة، فهي عبادة بالروح المبثوثة، فضلا عن تقيُّدها بالضوابط المأمور بها؛ وعلامة ذلك أنه يتحقق، في إتيان هذه المعاملة، بنية التقرب إلى خالقه، وبمقدور هذه النية أن تنقل المعاملة إلى عبادة يُتقرّب بها كما يُتقرب بالطاعة الواجبة.

وقد يظن الظان أن ارتقاء العبد بالمعاملة إلى رتبة العبادة هو عين ما دعا إليه الإصلاح الديني «البروتستاني» مع «لوثر» و«كالفان»؛ حقا، لقد جاء هذا الإصلاح بتصور متميز للعمل ارتقى به عن الرتبة التي كان يُنزله فيها التصور الكاثوليكي[20]؛ إذ انطلق من مسلَّمتين أساسيتين؛ **إحداهما** أن الرهبنة باطلة، لأنها عطالة عن الشغل وعيالة على الآخرين؛ **والثانية** أن أعمال الخير لا تُوصّل إلى الخلاص، لأن هذا الخلاص مِنَّة خالصة من الله، وليس أبدا جزاء عن هذه الأعمال؛ فيلزم أن المؤمن ينبغي أن يطلب قداسته، لا في الهروب من

---

(20) انظر:

Jan SPURK : **Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale**, pp. 61-87.

العالم ، بل في مخالطة أهله؛ وتُوجب هذا المخالطة أن يدخل في شغل لا يتعيّش منه فقط، بل أيضا يحقق به ذاته ويدرك قداسته؛ ذلك أن هذا الشغل الدنيوي أصبح هو الواجب الديني الذي فُرض عليه، بل هو النداء الإلهي الذي يدعوه إلى المصير الذي قُدّر له؛ ولهذا، فإنه لا يملك إلا أن يبادر إلى تلبية هذا النداء، متفانيا في المهنة التي بين يديه، لأن هذا التفاني هو عين الامتثال لشريعة الله؛ فخدمة الخالق لا تكون إلا بخدمة الخَلق، والتسبيح له لا يكون إلا بإسعادهم، بحيث يغدو الشغل عبارة عن مشاركة الإله في عمله من أجل خَلْقه؛ لذلك، «لا شيء في الدنيا، على حد تعبير »كالفان«، أشبهُ بالإله من العامل»؛ وبهذا، يبلغ الشُّغل عند «البروتستانت» درجة من التعظيم والتقديس ليس فوقها درجة، حتى إن أحد اتجاهاتهم التي انتشرت في «انجلترا» و«أميركا»، وهو «الطُّهرانية»،[21] بات يدعو أتباعَه إلى التعبّد بالشغل، جاعلا منه دينا يُوصّل إلى عالم الملكوت.

ومن ثَمَّ، فإن الفروق بين «عمل العبد» و«عمل الإصلاحي» أظهر من أن تُفصَّل بصرف النظر عن الاختلاف الجذري في الأساس التوحيدي بينهما؛ ولِنذكر من هذه الفروق أن الإصلاحي ينقل العبادة إلى معاملة (أو قل «شغل»)، تاركا تَرهّبه الذي فصَله عن العالم، بينما العبد، على عكسه، ينقل المعاملة إلى عبادة، مستعينا بربه في صلته بالعالم؛ وحينئذ، لا غرابة أن تُمهّد عودة الإصلاحي إلى العالم إلى ظهور «العَلمانية»، إذ وقع نسيان البواعث الدينية مع حفظ السلوك الدنيوي الذي ورّثته هذه العودة؛ كما أن الإصلاحي انكبَّ على المعاملات (أو «الأشغال») لذاتها، معتبرا فوزه في الحياة الأخروية بنجاحه في الحياة الدنيوية، بينما العبد يتوسَّل بالمعاملات للتقوّي على العبادات، معتبرا صلاحه في الحياة الدنيا بفلاحه في الحياة الأخرى؛ وعندئذ، لا غرو أن يُمهّد تغلغل الإصلاحي في المعاملات، بل تفرّغه لها، إلى ظهور «الرأسمالية»؛ إذ أخذ يذخر المال لذاته ويطلب الربح لذاته ويركم الثروة بعضها فوق بعض، لا يبالي إن كان غناه مصدرا

(21) الاسم الأجنبي: Puritanism

للمنفعة العاجلة أو للسعادة الآجلة[22]؛ وأخيرا، يزعم الإصلاحي أنه يشارك الإله في خدمة الإنسان، حتى يبلغ غاية الشبه به، بحيث يعمل الإنسان عمل الإله؛ في حين أن العبد لا يتحقق بِمُبايَنته لربّه مثل تَحقُّقه بها في عمله؛ فلما كانت هويَّتُه هي العمل، وكان العمل، أصلا، عبادة، لزم أن يكون هو وحده العابد، ويكونَ المعبود هو ربُّه دون سواه، وحاشا أن يُماثِل العبد الرب.

يتحصَّل مما تقدم أن العمل الثقيل يتصف بالصلاح، وأنه لا صلاح إلا إذا اختار الإنسان أن يكون عبدا لله وحده، أي أن يتحقّق في ذاته بوصف العبدية؛ والعبدية هي تجلّي الإنسان بالعمل الذي لا ينقطع، متحققا فيه بمخلوقيته؛ والأصل في هذا العمل أن يشمل كل الأفعال، عبادات كانت أو معاملات، جامعا فيها بين الوفاء بالمقتضيات الشرعية والأخذ بالمعاني الروحية؛ وبناء عليه، **فالإنسان الصالح هو العبد الذي يجعله صحيحُ عمله يتحقق بخالص مخلوقيته.**

لكنَّ عمل الإنسان الصالح تقوم به صفة لا تقوم بغيره، ويتحقق بها كما تحقَّق بمخلوقيته؛ فإذا كان غيرُ هذا الإنسان قد يسلّم بأنَّ وجوده لم يكن بِيَده، وإنما بِيَد غيره، إلها أو بشرا أو كونا أو طبيعة، فإنه لا يسلّم بأن حفظ هذا الوجود ليس بيده؛ إذ يرى أن هذا الحفظ هو غاية أعماله كلها، وأن هذه الأعمال من ذات يده وحدها؛ وهكذا، يعتقد أنه، وإن لم يَخلق مبدأ وجوده، فإنه يخلق وسائل صَونه ورعايته، أي يخلق أعماله؛ فيلزم أن إقرارَه بمخلوقية ذاته يلازمه الاغترار بخالقية أفعاله.

أما الإنسان الصالح، فإن علاقته بأعماله ليست هي علاقة غيره بأعماله؛ فهذه الأعمال على قسمين كبيرين: «أعمال تعبُّدية» يتفرغ فيها لأداء العبادات، فرائض أو نوافل، و«أعمال تعيّشية» يتعامل فيها مع الناس، قياما بمتطلبات العيش والتعايش.

---

(22) انظر:

Max WEBER : **L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme.**

لما كانت أعمال التعيّش غيرَ مأمور بها، وإنما مضطرًا إليها، قضاءً لضروريات الحياة، جاز أن يأتي بها الإنسان بِنيّة أنها أسباب تقوّيه على التعبد، فيخرجها عن صبغتها التكوينية إلى صبغة تكليفية ترتقي بها؛ لكن هذه النية، على عُلُو رتبتها، لا تكفي في صرف خَفِيّ الظن بأنه لولا تعاطيه لهذه الأسباب العملية، لَما استطاع أن يتعبّد لخالقه؛ وهذا معناه أن الإنسان، وإن تحقق بكون ذاته مخلوقة، فقد لا يتحقق بكون الأعمال التي يتعيش بها هي أسباب أُعطيت له، أي هي «**أرزاق**»؛ فلولا هذا العطاء الإلهي الذي يوسّع عليه، لَما تمكّن من هذه الأسباب وسخَّرها لقضاء حاجاته، مستعينا بها على التعبّد لخالقه؛ وهكذا، فقد يتحقق الإنسان بمخلوقية الذات من غير أن يتحقق **بمرزوقية** أعمال التعيُّش؛ والحق أن الذي خلقه وقضى أن يعبُده، ضمن له الرزق ولو سعى فيه، لأن هذا السعي الذي هو سبب في إقامة بنيته هو، بعينه، رزق وفضل؛ وبناء عليه، **فالإنسان الصالح هو مَن جمع إلى التحقق بخالص مخلوقية ذاته التحققَ بخالص مرزوقية عمله التعيّشي**.

ولَمّا كانت أعمال التعبّد مأمورا بها ـ أي تكاليف لا تفرغ الذمة منها إلا بأدائها ـ جاز أن يحرص الإنسان على أن يؤديها بضوابطها وشرائطها المتَّفق عليها، بدءا بالنيات اللازمة لها؛ لكن هذا الأداء، على ظاهر صحته، لا يكفي في دفع خفي الشعور بأنه لولا أنه يَملك أسباب النهوض بهذه التكاليف، لَمَا طُلِبت منه وتعيّن عليه القيام بها، حتى إن نفسه تفرح بأنها وفَّت هذا الطلب حقه كما لو أن صلاح هذه الأعمال بيده؛ ويبدو أن شعور الإنسان بنسبة أسباب التعبّد إليه أقوى من شعوره بنسبة أسباب التعيّش إليه، لأن الاشتغال بالعبادة فعالية يختص بها لا يشاركه فيها غيره، في حين أن الاشتغال بالمعاملة فعالية يشاركه فيها سواه، لأن حاجات حياته أكثر من أن ينهض بها وحدَه، ولأن تقسيمَ الأشغال بينه وبين أفراد آخرين يفرض نفسَه؛ وهذا يعني أن الإنسان، وإن تحقَّق بكون ذاته مخلوقة، فقد لا يتحقق بكون أعماله التي يتعبّد بها، هي الأخرى، أسباب مُدَّ بها، أي «أرزاق»؛ فلولا هذا المدد الإلهي الذي يَلطُف به، لَما تمكّن من النهوض بواجباته وبقيت ذمته مشغولة؛ وحاجة الإنسان إلى المدد في أعمال

التعبّد لا تقلّ عن حاجته إليه في أعمال التعيش، نظرا لأن المدد في التعبد يُيسّر أداء الواجبات التي تقرّبه من الخالق، بينما المدد في التعيش يُمكّنه من أداء الواجبات التي تُقرّبه من الخلق؛ ثم لأن الأصل في أعمال التعبد القيام بحقوق الخالق، بينما الأصل في أعمال التعيّش القيام بحظوظ الخلْق؛ وبيّن أن حقوق الخالق تتقدَّم على حظوظ الخلْق.

وهكذا، فقد يتحقق الإنسان بمخلوقية الذات من غير أن يتحقق **بمرزوقية** أعمال التعبّد؛ والحق أن الذي خلَقه من عدم ووضع عليه ما وضع من تكاليف، أوامر ونواهي، كفل له، في ذات الوقت، العقل والقدرة والإرادة، مُمدّا له بأسباب الإحاطة بهذه التكاليف والاهتداء إليها وإتيانها على مقتضاها؛ فيلزم أن عمل التعبد إنما هو رزق وفضل، مَثَله في ذلك مَثَل عمل التعيّش؛ وعليه، **فالإنسان الصالح هو مَن جمع إلى التحقق بخالص مخلوقية ذاته التحققَ بخالص مرزوقية عمله التعبّدي.**

يتلخص مِما سبق أن الصلاح لا يشترط أن يتحقّق الإنسان في أعماله بمخلوقية ذاته فقط، بل أيضا ينبغي أن يتحقق فيها بمرزوقية هذه الأعمال؛ ولا سبيل إلى التحقق بهذه المرزوقية إلا بشرطين: **أحدهما** أن يشهد الإنسان في أعمال التعيش، لا أسبابا يتخذها من عنده، حتى يتسنى له التفرغ لأعمال التعبد، وإنما أرزاقا وضعها الخالق بين يديه في صورة **طيّبات** لكي يتعرّف إليه فيها؛ ومتى رأى في هذه الأعمال التعيّشية أرزاقا خالصة، تأتّى له أن يبني تعبّده على أُسّ راسخ لا يتزلزل؛ **والشرط الآخر** أن يشهد في أعمال التعبّد، لا أسبابا ينسبها إلى نفسه، وإنما أرزاقا وهَبها الخالق له في صورة **صالحات** لكي يقرّبه إليه؛ ومتى رأى في هذه الأعمال التعبّدية أرزاقا خالصة، تأتى له أن يقيم بناء تعبّديا ثابتا لا ينهدم.

وهكذا، فإن الصلاح قوامه العبدية، ومبناها على أمرين: «التحقق بالمخلوقية الخالصة»، و«التحقق بالمرزوقية الخالصة»؛ والتحقق بالمخلوقية الخالصة يجعل العبد يدُلُّ بصلاحه على الخالق، لأنه لا ينفكُّ يتعامل معه بكونه مخلوقا له في أعماله كلها، جاعلا منها أعمالا ثقيلة، كما أن التحقق بالمرزوقية

الخالصة يجعله يدل بصلاحه على الرازق، لأنه لا ينفكُّ يتعامل معه بكون هذه الأعمال الثقيلة مرزوقة؛ وعلى هذا، **فإذا كان صلاح العمل يُورّث البقاء، فذلك لكون العبد الذي يتحدَّد بهذا العمل يَدُل على الباقي سبحانه، خالقا ورازقا.**

■ **العمل والسعة**؛ المقصود بـ«السعة» هنا ليس مجرد «الاتساع» في مقابل «الضيق»، وإنما الاتساع غير المحدود، أي الاتساع الذي قد يمتد إلى ما لا نهاية؛ ونرى أن اسم «الواسع» من أسماء الله الحسنى يستفاد منه هذا المعنى بالذات وإن كان المفسرون لم يفصلوا الكلام فيه تفصيلهم له في غيره من الأسماء الحسنى؛ وقد غلب حملُهم لهذا الاسم على معنى «الغَنِيّ»؛ والصواب أنه لا يختص بالدلالة على «الغنى» بِدليل أنه يمكن أن يضاف إلى جميع أسمائه وأوصافه الأخرى كالعلم والكلام والرحمة والمغفرة والعطاء والإحسان والمُلك والغِنى؛ فالحق سبحانه هو، مثلا، «واسع العلم» و«واسع المغفرة» و«واسع الرحمة» و«واسع الملك»، و«واسع الغنى»؛ ومن ثَمّ، فهذا الاسم، يفيد، على التعيين، معنى «الذي لا نهاية له في كل شيء»، فيكون مرادفا للفظ المركب: «اللامتناهي».

ونحن هنا نستعمل السعة بمعنى «اللاتناهي»؛ فكما أن العمل **يَبقى** متى تحقَّق بوصف «الصلاح»، فكذلك **يتسع** متى تحقَّق بوصف «الإخلاص»، حتى لا حدَّ لاتساعه.

فقد مضى أن العبد، بِحُكم هويّته العملية، آية تدلّ على الخالق، لأنه اختار أن يتعامل، في عمله، مع جنابه وحده، بحيث يتصف هذا العمل بـ«الثّقل»، إذ لا دلالة على الخالق إلا بالعمل الثقيل؛ وهذا التعامل مع الخالق لا ينافي التعامل مع غيره، لأن العبد يُجري هذا التعامل على مستويين اثنين، أحدهما **نفسي** يرتبط فيه بعلاقات وجودية مع غير الخالق؛ والثاني **روحي** يرتبط فيه بعلاقة شهودية مع الخالق، بحيث يشهد بعين روحه هذا الارتباط كما يشهد بعين بدنه الارتباط بما سواه؛ لكنَّ المنافاة بين التعاملين: النفسي والروحي، تبقى تتهدد العمل الذي لا ينقطع، لأن القوى النفسية لا تنفكُّ تنازع القوة الروحية؛

ولو يُطلَق العنان لهذه القوى ذات الأصل المادي، فقد تصل إلى حدّ أن تُغطّي القوةَ المعنوية وتحجب الارتباط الروحي بالكلية، فيكون العمل كله لغير الخالق، ليس فيه أي نصيب للخالق؛ وعلى هذا، فإن التنازع بين النفس والروح لا يفارق العبد في أعماله، وتكون عبديته على قدر ضبطه لهذا الصراع وفضّه لصالح الروح أو قل، باختصار، على قدر «**جهاده الروحي**» الذي اختص باسم «**الإخلاص**».

والحال أن السعة تتجلى في عمل العبد من جهة هذا الجهاد الروحي، أداءً وآثارا؛ ذلك أن جهاده من أجل حفظ وجود الروحي، أي حفظ تعامله مع خالقه، ليست له نهاية يقف عندها كما لا نهاية للثمار التي يُنتجها؛ وقد نُحدّد ثلاث مراتب تعاملية يشتغل فيها العبد بهذا الجهاد الواسع، وهي: «مرتبة الناس» و«مرتبة العمَل» و«مرتبة الإخلاص».

• **التعامل مع الناس**؛ اعلم أن العبد يجاهد نفسه بأن لا تجعل تعاملَه مع الناس يزاحم تعاملَه مع رب الناس؛ ويتخذ هذا التزاحم صورا تختلف باختلاف أغراض النفس؛ ومعلوم أن الأغراض التي تُريد النفس إدراكها من وجود الناس، تعلُّقا بهم أو توجُّها إليهم أو توسّلا بهم أو اتكالا عليهم، أكثر من أن تُحصى، هذا مع وجود خاصية لهذه الأغراض تجعلها تتداعى فيما بينهما، وهي أن قضاء بعضها لا يقلّل بالضرورة من مقدارها، بل قد يزيد فيه؛ ذلك أن هذا القضاء قد تُحتّم وسائله أو نتائجه إنشاء أغراض أخرى ما أن يُشرَع في قضائها، هي بدورها، حتى تتولد منها أغراض من فوقها، وهكذا دواليك، كأنما قَدَر الفرد أن لا يفرغ من غرض، حتى ينشغل بغيره.

ولا ينشأ تكاثر الأغراض من كون الفرد يسعى إلى الآخرين فحسب، بل أيضا من كون الآخرين يسعون إليه، بل إن سعيهم إليه أضحى يتعدى سعيه إليهم متى أخذنا بعين الاعتبار سلطان وسائل الاتصال ووسائط الإعلام؛ فقد لا يَخرج الفرد إلى عالم الناس، ملتمسا أغراضه، بل يهجم عليه هذا العالم، سواء اعتزله، منشغلا بنفسه أو لم يعتزله، فيضع بين يديه أسبابا مزيَّنة ووعودا مُغرية وآفاقا موسَّعة تولّد في نفسه، طوعا أو كرها، مطالب لم تكن تخطر على باله، وبالحريّ تدعو إليها جِبلّته؛ واتخذ «عالمَ الناس» صورتين تتنافسان على توليد

أقصى ما يمكن من الأغراض لدى الأفراد؛ **إحداهما**، الصورة الاقتصادية التي هَمُّها أن ينغمس الفرد في شهواته وتشتد رغباته ونزواته، ويتهافت على ملذات الحياة، متستّرة على ذلك بادعاء التفاني في خدمة المستهلِك وحده، حتى إنها تُنصّبه ملكا؛ **والثانية**، الصورة السياسية التي همُّها أن توقظ في النفس شهوة التسلط القاتلة وتُعِدّ الفرد للحملات الدعائية والمعارك الانتخابية الشرسة، متذرعة في ذلك بفضائل «المشاركة السياسة» و«المواطنة الفعّالة» و«خدمة المصلحة العامة».

ولا نَملك إلا أن نعجَب لـ«عالمَ الناس» كيف أصبح المقولةَ التي تهيمن بهذا القدر على العقول والنفوس، حتى إن مفهوم «الفردانية» الذي طالما نُسِب إلى الإنسان الحديث أضحى يعني، لا أن الفرد يعتزل عالم الناس، منشغلا بشأنه، وإنما، على العكس من ذلك، أنه يتوسَّل بهذا العالم أقصى التوسّل في قضاء مآربه الخاصة، فلا يقلُّ هَمُّه به عن هَمّه بنفسه؛ فالفردانية إنما هي، بإيجاز، استتباع الفرد لعالم الناس.

فحتى يحفظ العبد دلالتَه الاختيارية على الخالق، يتعيَّن عليه أن يتصدَّى، في أعماله جميعا، تعبُّدية كانت أو تعيّشية، لتناسل الأغراض المتعلّقة بالناس، نظرا لأن هذا الحفظ منوط بقدرته على عدم الالتفات إلى هذه الأغراض في أداء الأعمال التي باشرها بنية التقرب إلى مولاه؛ لذلك، لا يفيده أن يصرف هذا الغرض أو ذاك، لأنه قد يجلب غرضا أو حظا من حيث يدفع غيرَه بِحُكم توالد الأغراض، وإنما الذي يفيده هو أن يتيقن من أمرين، **أحدهما** أن هذه الأغراض إنما هي **قيود مادية** تَحدُّ من انطلاق أعماله في فضاء الروح؛ والحال أن في هذا الانطلاق توسيعا لمجال إصلاح هذه الأعمال وإثمارها، بحيث لا تعود بالصلاح والنفع عليه وحده، بل تتعدَّى آثارُها إلى الآخرين، حتى إن نطاق فائدتها قد يَتّسع للإنسانية جمعاء[23]؛ **والأمر الثاني** أن هذه القيود لا يمكن رفعها إلا بجهاد

(23) تدبَّر الآية الكريمة: مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ (الآية 32، سورة **المائدة**).

الغطاء النفسي الذي يحجب روحه، لأن هذا الغطاء هو الذي يتعامل به مع عالم الناس، وهو الذي يأوي الأغراض المقيِّدة لأعماله؛ وعلى قدر هذا الجهاد، تنكشف طوالع الروح من تحت هذا الغطاء؛ وبقدر انكشاف هذه الطوالع الروحية، تتخلص الأعمال من الأغلال التي تَحُدُّ من نفعها ويصفو التعامل مع الخالق فيها؛ وبهذا، يتضح أن أي قدر من الجهاد الروحي يتعاطاه العبد، فإنه يساهم في توسيع نطاق العمل، بتخليصه من حدوده، إن بعضا أو كلا.

وإياك أن تظن أن تزحزُحَ الغطاء النفسي على قدر هذا الجهاد يترتب عليه انقطاع الصلة بعالم الناس، وإنما يترتب عليه تجديد هذه الصلة، بل الارتقاء بها إلى أفق أوسع؛ فبدَل أن يسود، في هذا العالم، التعامل الضيق الذي يقوم على تنازع المصالح وابتغاء الكسب، يسود فيه **التعامل الواسع** الذي يقوم على التنافس في الخيرات وابتغاء الفضل؛ وحتى إذا لم يَسُد فيه مِثْلُ هذا التعامل، لأن الناس ليسوا كلُّهم يرغبون في اقتحام عقبة هذا الجهاد، أو في نزول رتبة «العبد»، فإن أولئك الذين اقتحموا منهم هذه العقبة ونزلوا هذه الرتبة يسهمون قطعا في إزالة غُلواء التنازع على المصالح والتهافت على المكاسب، كأنَّهم بمعزل عن هذه المصالح والمكاسب، فلا يتنازعون ولا يتهافتون.

- **التعامل مع العمل**؛ لا يكفي أن يجاهد العبد طلبَ الأغراض من الناس التي تشوب أعماله، بل يحتاج إلى أن يجاهد **طلب الأعواض** من ربّ الناس عن هذه الأعمال؛ ذلك أن النفس لا تَمزِج بالتعامل مع الخالق التعاملَ مع الناس فحسب، بل تَمزج معه أيضا التعاملَ مع العمل الذي يُتقرَّب به إليه؛ وتختلف صور هذا المزج باختلاف ظروف أداء هذا العمل؛ إذ كلّما تعسّر هذا الأداء لعدم مواتاة الظروف، معرِّضا النفس لمزيد المكابدة، كان أدعى إلى طلب الأجر عنه، حتى إن النفس تريد أن ترى أجرها يعظم بقدر ما تعانيه، بحكم أن القيمة على قدر الخدمة؛ والحال أن الظروف لا تنفك تتنوع وتتغير بحسب المكان والزمان، وبذلُ الجهد في الأعمال يتغير بتغيرها إن قليلا أو كثيرا؛ لكن أكبرَ جهد مبذول يحصل في الظروف التي يتعرّض فيها العمل التعبدي نفسه، إما لـ«المحاربة» أو «المقاطعة» أو «المنافقة» أو «المحايدة».

والغالب على الظن أن أخفّ هذه الظروف هو ظرف المحايدة الذي أُطلِق عليه اسم «العلمانية»؛ والواقع أنّ إتيان العمل في هذا الظرف يوجب من المعاناة ما لا يقلُّ عما يوجبه غيرُه من ظروف مواجهة الدين؛ والشواهد على ذلك لا يتسع هذا المقام لذكرها، وإنما نضرب المثال ببعضها، حتى نتبيّن مدى الجهد الذي ينبغي بذله.

فزمن العلمانية زمنٌ كلُّه مصروف للعمل الدنيوي وحده، مستغرِقا اليوم كله إلا قليلا؛ ولا زمن للعمل التعبدي إلا في حدود هذا القليل المتبقّي، مع أنه لا عمل يتقيد بالوقت تقيّد العمل التقربي به؛ إذ العبادات فروض موقوته، ولا فرض أوجب في وقته مِمّا فرضه الخالق؛ وحينها، نتصور عناء من يريد أن يحفظ أوقات عمله المفروض، ناهيك عن عمله التطوعي.

وأيضا أخرجت العلمانية هذا العمل من دائرة الشأن العام، بل حرَّمت تداول رموزه، ولا حتى النطق ببعض كلماته، بحجة أنها أمور باطنية خاصة لا تعني إلا أصحابها، مأخوذين وُحدانا، لا زَرافات؛ وهل هذا إلا تَدخُّل في الدين ليس شرّا منه! فأحكامه أضحت مردودة وعلاماته ممنوعة وجماعاته مطرودة، مع أن هذا العمل السَّني جاء لكي تكون أحكامه أوجبَ من كل الأحكام، وعلاماتُه أظهر من كل العلامات، وجماعاته أكبر من كل الجماعات؛ وأمام هذا الظلم الملبَّس بالعدل، نتصوّر مدى صَبْر مَن يريد أن يحفظ لعمله التعبدي حدودَه وحقوقه.

ثم، أخيرا، أشغلت العلمانية الناس بالعمل السياسي أكثر مِمّا أشغلتهم بغيره من الأعمال الدنيوية، معلّقة وجودها بوجوده بموجب الفصل الذي أقامته بين الدين والسياسة واستفرادها بالسياسة؛ بل إنها جعلت معيار صلاح الفرد في مدى انخراطه في الممارسة السياسية، ناقلة إليها بعض فضائل الممارسة الدينية تحت اسم «فضائل المواطنة»؛ ومعلوم أنه ليس كالعمل السياسي على مقتضاه العلماني مضادّة للعمل الديني على مقتضاه «الرَوْحاني»، إذ بقدر ما يتغلغل الفرد في العمل السياسي، يتقوى فيه حب التسيد على الناس، في حين أن الفرد، بقدر ما يتغلغل في العمل الديني، يتقوى فيه حب التعبد لربّ الناس؛ وحينذاك،

يُمكن أن نتصور المعاناة التي يلقاها الذي يريد أن يشارك في تدبير الشأن العام بغير القانون العلماني، بحيث يكون متعبدا بهذا التدبير كما يتعبد بالطاعات المشرَّعة، بَدَل أن يكون متسيّدا به كما يتسيّد الرب على عبيده.

فلكي يحفظ العبد دلالتَه الاختيارية على الخالق، يتوجَّب عليه أن يجاهد طمعه في الأعواض من الخالق عن أعماله وعما يلاقيه من أجلها من المشاق والمحَن والفِتن وما يتحمّله من ألوان الصبر كما في الظرف العلماني، نظرا لأن هذا الحفظ منوط بقدرته على عدم التعلق بهذه الأعمال التي أتاها في الأصل بنية التقرب إلى مولاه؛ ولا شكَّ أن مجاهدة طلب الأعواض أشقُّ على النفس من مجاهدة طلب الأغراض، لأن الأعواض تتعلق بالعالمين: الدنيوي والأخروي، في حين أن الأغراض لا تتعلق إلا بالعالم الدنيوي، فيكون الطمع في الأولى أشدَّ من الطمع في الثانية، فضلا عن أن الطمع فيما عند الخالق يبدو مشروعا؛ بل قد تُتَّخذ مجاهدة الأغراض وسيلة لطلب الأعواض عنها، فتُطلَب الأعواض بعد الخلاص من طلب الأغراض؛ ولكي يخرج العبد عن التعلّق بهذه الأعمال التي تَعرّض بسببها لِما تعرّض لا يغنيه أن يتحقق بمرزوقيتها ولو أنَّ كونها أرزاقا يقيم عبديته ويوسّع نطاق هذه الأفعال بما لا يُحَدّ، حيث إن العبد يَخرج عن نسبتها لنفسه إلى نسبتها للرزَّاق وحده، ولا أوسع من رزقه سبحانه؛ ولا يغنيه حقّا إلا أن يرتقي بمرزوقية هذه الأعمال الواسعة إلى رتبة «**الممنونية**»، ذلك أن تحقُّقه بأنها **مِنَن إلهية** يورّث عبديته الخلوص الذي تفتقده، لأن المِنَّة هي الرزق غير المستحق؛ إذ لا يضمن لنفسه أن أعماله صالحة[24]، فقد يدخل عليها من خفي الآفات ما لا قدرة له على التفطن إليه، فضلا عن دفعه؛ وإذا كان صلاح الأعمال التي بين يديه غير مستحَق، فما الظن بالأعواض التي هي غيب لا يطَّلع عليه أحد! فلا يكون منه إلا أن يَخرج عن الطلب بالكلية، مستعجزا من نفسه أن يوفي «المنّان» ما يستحقه من آداب الشكر على ما مَنّ به عليه، صلاحا وثوابا،

(24) تدبر الآية الكريمة: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَن يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاء وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (الآية 21، سورة **النور**).

ومندفعا في جهاده بالكلية، لا يرى لنفسه استعمالا ولا استحقاقا، فيصفو تعامله مع الخالق على قدر هذا الجهاد الخالص.

• **التعامل مع الإخلاص**؛ لا يكفي أن يجاهد العبدُ في أعماله طلبَ الأغراض من الناس وطلب الأعواض من رب الناس، بل يحتاج إلى أن يجاهد جهاده في هذه الأعمال، أي إخلاصَه؛ ذلك أن النفس لا تَمزِج بالتعامل مع الخالق التعامل مع الناس والتعامل مع العمل فقط، بل تَمزِج معه أيضا التعامل مع الإخلاص؛ لَمّا كان الإخلاص هو إرادة وجه الله وحده في العمل، جاز أن تُراد هذه الإرادة لذاتها، إذ يكفي أن يعتقد العبد أنه يملكها؛ وإرادة هذه الإرادة لذاتها يُخرجها عن إرادة وجه الله؛ وبذلك تَدخُلُ في إرادة وجه الله إرادة أخرى من فوقها؛ ومن ثَمَّ، لا يتسنى للعبد التحقق بالإخلاص الخالص.

ثم إن الإخلاص ليس كواحد من الأخلاق الروحية مثل «الورع» و«الصبر»، وإنما هو خُلُق خَفيٌّ ضارب أصلُه في أغوار الروح، حتى إن العبد لا يمكن أن يستيقن قيامَه بِه من نفسه، ولا، بالحريّ، أن يأمن مكر الله فيه؛ لكن يجوز أن يطمئن إلى عمله، حتى لا يرى حاجة إلى مزيد الإخلاص فيه، لاسيما إذا بالغ في الاحتياط له؛ فحينها، حتى لو لم يجعله الاطمئنان إلى عمله يُعجَب به بوجه من الوجوه، فإنه يكون كمن قابل الخالق، سبحانه وتعالى، بعمله وبإخلاصه، راضيا بعَرْضهما عليه؛ ومن الوضوح بمكان أنّ هذه المقابلة لا توجد إلا حيث يُفتقد الإخلاص؛ فليس مع الخالق شيء، بل هو الذي يكون مع كل شيء.

ولكي يحفظ العبد دلالته الاختيارية على الخالق، يتعيّن عليه أن يجاهد الإخلاص مجاهدته لغيره، غرضا أو عوضا، بل أن يجاهده بأقوى مما يجاهد به غيره؛ ذلك أن غطاء النفس طبقات بعضها فوق بعض، إذا أُزيلت طبقة، برزت من تحتها أخرى أشكلُ منها؛ فما أن يتخلص العبد من آفة من آفاتها، حتى يقع، من حيث لا يشعر، في غيرها أخفى منها، بل قد يقع فيها من حيث يريد أن يتخلص منها؛ والأدهى من ذلك أن هذه الطبقات النفسية لا تتعلق بمذموم الصفات فقط، بل إنها تتعلق بالمحمود منها تعلّقها بالمذموم، حتى إن الصفة المحمودة ما أن تنزل إحدى هذه الطبقات، حتى تنقلب إلى صفة مذمومة؛

لذلك، يتحتم على العبد أن يواجه طبقات النفس بسعة الأخلاق، إذ الأخلاق ليس لها عدد يُحصى، وكلُّ خُلُق هو عبارة عن مراتب تتسامى، فيلزمُه أن يحفظ التقلب في هذه الأخلاق كما يحفظ الترقية في مراتبها؛ والإخلاص من أكثرها رتبا وأوسعها مجالا، فهو يدعو إلى إخلاص الإخلاص، وإخلاص الإخلاص، بدوره، يدعو إلى إخلاص من فوقه، وهكذا دواليك، حتى أشبه الإخلاص البحر الذي لا قرار له من يخوض غماره لا محالة يغوص في ظلماته ولا تُنقذه إلا يد تمتد إليه من شاطئه؛ فالمخلِص لا يَخلِص حتى **يُخلَص** (بضم الياء وفتح اللام) ولو بقي على إخلاصه ما بقي، ولا يُخلَص، حتى يكون عبدا خالصا أشبه بِموج البحر يُقلّبه المَدّ والجزر بلا انقطاع[25].

وبهذا، نكون قد فرغنا من تصوّرنا العام لمفهوم «العمل» الذي وضعناه انطلاقا من خصوصية عطاء التداول الإسلامي العربي وانفتاحا على العطاءات التداولية غير العربية؛ فالعمل هو، على الجملة، الخاصية التي تُحدّد الإنسان بِما يورّثه وصف «العبد»، لأن العبد لا يكون إلا عاملا، إلا أنه يكون بين خيارين، إما أن يكون عبدا لله، فيتحرّر من كل شيء، أو يكون عبدا لغيره، فيستعبده كل شيء؛ والعامل الذي اختار أن يكون عبدا لله يرتقي إلى أن يكون دالا عليه، خالقا ورازقا؛ وهذه الدلالة الاختيارية على الله تجعل لعمله خصوصية لا يحظى بها عملٌ سواه، إذ يتفجّر عمله **بنيات** التقرب إلى الله، حتى تستوي عنده العبادة والمعاملة؛ ويتحقق **بالصلاح** الذي يبقى ولا يفنى، حتى يستوي عنده العمل والرزق؛ كما يتحقق **بالسعة** التي تزيد ولا تنقص، حتى يستوي عنده الإخلاص وإخلاص الإخلاص؛ وفي كلمة جامعة، إن مَن يختار أن يتعبّد لله وحده، لا محالة، **يكون عمله قاصدا بقصد الله وباقيا ببقاء الله وواسعا بسعة الله**، فيكون **عملا ثقيلا** بحق.

---

(25) تدبر الآيات الكريمة التي وردت في سورة الصافات والتي تضمنت كلها قوله سبحانه: «إلا عباد الله المخلَصين» (بفتح اللام)، وهي 40 و74 و128 و160؛ أما الآية 169 من نفس السورة، فهي: «لكنا عباد الله المخلَصين».

وفي هذا الكتاب الذي نضعه بين يدي القارئ، كان همُّنا أن نتعقب، **في مجالات فكرية وعلمية مختلفة**، ملامح العمل على مقتضى التعبد لله وحده؛ فإن وجدناها أبرزناها وسعدنا بها؛ وإن لم نجدها ـ وهي الحالة الغالبة ـ حاولنا أن ننبّه على الحاجة إلى تداركها وأن نقرّب دلالاتها إلى القارئ، عسى أن يأخذ بها، وإلا فلا أقل من أن يتأمّلها أو، أدنى من ذلك، أن يَعْلم أن غلبة النظر على العمل الموروثة عن المتقدمين تقرير لا مُسوّغ له، وأن الطريق الذي اتّخذه العمل عند المتأخرين لا حتمية فيه ولا حرية معه، وأنَّه، في الإمكان غير البعيد، سلوك طريق آخر في العمل يُحرّر الإنسان من أسباب الضيق والرّق في هذا العالم متى شاء أن يتذكر أن له خالقا لا تزال تتسع عوالِمُه ورازقا لا تنفذ خزائنه.

ولو أن هذا الكتاب مدارُه كلُّه على العمل الذي يَتعبَّد للخالق ولا يتسيّد على الخَلْق، فإننا لم نضعه، كعادتنا التي جرينا عليها في كتبنا السابقة، على ترتيب منسَّق يجعل آخرَه متعلقا بأوِّله تعلُّق الاستلزام المنطقي، بحيث يوجب على القارئ الالتزام بهذا الترتيب لكي يحيط بمضمونه، وإنما جعلنا فصوله يستقل بعضها عن بعض لا بإطلاق، بحيث يتضمن كل فصل منها العناصر الضرورية لتحصيل مضمونه كاملا غير منقوص؛ فللقارئ الذي اطلع على المدخل أن يتخير الفصل أو الفصول التي تَهمُّه ويباشر قراءتها من غير ما حاجة إلى الرجوع إلى سواها.

والله نسأل أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم وأن يجعلنا من عباده المخلَصين، وعلى الله قصد السبيل.

07 ذو الحجة 1432 الموافق لـ 04 تشرين الثاني/نونبر 2011

طـه عبد الرحمن

البريد الإلكتروني: taha-ab@menara.ma

الفصل الأول

الفلسفة التداولية والاستقلال الفلسفي

معلوم أن الفكر الفلسفي بَحث ولا يزال يبحث «مسألة العمل» في شتى المجالات، بانيا، على النتائج المتوصَّل إليها، نظريات تختلف باختلاف هذه المجالات؛ وقد أضحى من فروعه المقرّرة اليوم ما اصطُلِح على تسميته بـ«فلسفة العمل»؛ لكن ما يشغلنا هاهنا ليس هذا الضرب من البحث الفلسفي، وإنما النظر في بعض الأصول العملية التي ينبني عليها الفكر الفلسفي، مؤثّرة في تكوينه وتطويره، حتى من غير وعي بها، ناهيك من استشكالها؛ وقد لفت انتباهنا مبكّرا أن هذا التأثير العملي ينفذ إلى الفكر الفلسفي من ثقافة المجتمع الذي نشأ فيه؛ فوضعنا مصطلح «المجال التداولي» لإفادة النطاق الذي يجمع هذه الأصول العملية المخصوصة[1]؛ فالمجال التداولي يشمل اللغة المستعملة والثوابت العقدية وجانبا من الممارسة المعرفية، بحيث يكون العمل الذي تختص به هذه العناصر حاصلا بالتراكم ومتغلغلا في تاريخ المجتمع؛ وعلى هذا، فإن المجال التداولي أخص من المجال الثقافي؛ فكل ما هو تداولي ثقافي، لكن لا يصحّ أن كل ما هو ثقافي تداولي، متى اعتبرنا أن الثقافة هي مجموع الممارسات والمعارف والآداب والفنون التي يحتضنها المجتمع؛ وحينها، قد تشمل الثقافة من العناصر ما لم يتلبَّس بالصبغة العملية، ولا تكوَّن بالتراكم، ولا أوغل في التاريخ؛ كما قد تشمل ما لا يرتقي إلى رتبة التأثير في إنتاج الفيلسوف، فضلا

(1) لمزيد التفصيل، ارجع إلى كتابنا: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، انظر الفصل الأول من الباب الثاني بعنوان: «أصول مجال التداول الإسلامي العربي».

عن أن يكون مصدرا لإبداعه، إذ يكون لا طائل تحته، حتى يطلبه أو لا غور فيه، حتى يسبُره أو لا إقامة له، حتى يشغله.

وبناء على هذا المفهوم العملي ـ أي المجال التداولي ـ نريد أن ننظر في دعويين اثنتين أُنزلتا، عند المشتغلين بالفلسفة، منزلة المسألتين المبرهَن عليهما بقواطع الأدلة العقلية، إحداهما أن الفلسفة **معرفة كونية** تشترك جميع الثقافات الإنسانية فيها وتتناقلها جميع اللغات الطبيعية فيما بينها، **لا معرفةٌ خُصوصية** تختلف باختلاف هذه الثقافات واللغات؛ والثانية، أن الفلسفة الإسلامية **فلسفة مبدعة** توصَّلت إلى حقائق وطرائق لم يَسبق لغيرها من الفلسفات أن توصّلت إليها، **لا فلسفة مقلِّدة** تنقل عن غيرها وتحذو حذوه في الاستشكال الفلسفي والاستدلال المنطقي.

لو سلّمنا جدلا بأن المقصود بـ«الكونية» هو **وصف كل شيء يتجاوز حدود ما هو خاص بالمجال التداولي** لكل أمة أو قل ما هو **مأصولٌ ومعمول به** في ثقافتها الخاصة، حُقَّ لنا أن نسأل **هل الفلسفة المعهودة قد تجاوزت، حقّا، حدود كل مأصول تداولي**[2]؟ ثم لو سلَّمنا جدلا بأن المقصود بـ«الإبداع» هو **وصف كل شيء يتجاوز حدودِ ما هو مسبوق** في مجالات البحث الفلسفي أو قل ما هو **منقول** من فلسفة الآخرين، حُقَّ لنا أن نسأل كذلك **هل الفلسفة الإسلامية قد تجاوزت، حقّا، حدود المنقول الفلسفي اليوناني؟**

لنشرع في الجواب عن السؤال الأول، وهو يتعلق بمدى صحة القول بتجاوز الفلسفة، بوجه عام، لحدود المأصول التداولي، متحققةً بالكونية.

1. الفلسفة بين الكونية المجرَّدة والكونية المشخَّصة

معلوم أن الدليل الأساسي الذي يدَّعي المشتغلون بالفكر الفلسفي أنه يثبت تجاوز الفلسفة لحدود المأصول التداولي هو أن الفلسفة تتوسَّل، في طلب

(2) نقترح أن نشتق من الفعل: «أصُل» اسم المفعول: «المأصول» في مقابل «المنقول»، تجنبا للابتذال الذي وقع فيها استعمال لفظ «أصيل».

الحقيقة، بـ**النظر العقلي** بوصفه مقارَبة **خالصة** للوجود، إذ مفاهيمُها عبارة عن تصورات مجرَّدة، وتعاريفُها عبارة عن تحديدات ماهوية، وأدلَّتها عبارة عن براهين صورية؛ لنورد الآن اعتراضاتنا على هذا الدليل الذي يقيم كونية الفلسفة على توسُّلها بالنظر العقلي.

1.1. تعدُّد مراتب العقل؛ لا نُسلّم أن النظر العقلي رتبة واحدة لا ثاني لها؛ لِمَ لا يجوز أن يكون لهذا النظر مراتب متفاوتة فيما بينها! بل ما المانع من أن يكون عبارة عن سُلَّم عقلي يبلغ فيه التفاوت بين طرفيه الأقصى والأدنى حد التعارض كما يكون الكلام سُلَّما صوتيا درجته العليا هي «الصراخ» ودرجته السفلي هي «الهمس»! الواقع أن هناك النظر العقلي الذي يقف عند الأسباب الظاهرة للأشياء لا يتعداها إلى ما وراءها؛ وهناك أيضا النظر العقلي الذي يتطلع إلى أن يَعرف ما انطوى، تحت هذه الأسباب الظاهرة، من القيم الأخلاقية والمعاني الروحية؛ وهناك النظر العقلي الذي يتعدى معرفة هذه القيم والمعاني إلى معرفة الأسباب الخفية ـ أو قل، باصطلاحنا، «الأسرار» ـ التي تُوصِّل إلى أن تتلذّذ النفس **بجمال** هذه القيم والمعاني؛ بل لا يبعد أن تكون هناك أنظار عقلية أسمى لا يعلمها إلا من خبرها كالنظر العقلي الذي يتوسَّل بالقيم الجمالية لتحصيل المعرفة، وشتان ما بين معرفة وسيلتُها جمال المعاني اللطيفة، ومعرفة وسيلتُها جلال المباني الكثيفة، فالأولى عبارة عن قَبَس روحي في الوجدان، وتلك عبارة عن قبس مادي من السلطان.

ولا يبدو أن الفكر الفلسفي ينزل رتبة عقلية واحدة بعينها، بل إنه يتقلب بين هذه المراتب المختلفة، عن قصد أو عن غير قصد؛ فتارة يكون أشبه بالعلم، متمسكا بالأسباب الظاهرة للأشياء؛ فمعلوم أن المعرفة الفلسفية قد احتوت في فترة من تاريخها العلومَ كلها، حتى عُدَّت بمنزلة المعرفة التي تبلغ نهاية العلمية؛ وتارة يكون هذا الفكر أشبه بالدين، متطلّعا إلى القيم الأخلاقية والمعاني الروحية، ومتولّيا تأسيس المعارف الأخرى وتنظيم الحياة الفاضلة؛ وتارة أخرى يكون أشبه بالفن، متشوّفا إلى الأسرار الدقيقة التي ترقى بالإنسان من رتبة التخلق بالقيم وقواعد السلوك إلى رتبة التجمل بالمعاني وتذوُّق رقائقها.

وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تتعدد الكونية الفلسفية بتعدُّد هذه الأنظار العقلية المتفاوتة، فيتقلب البحث الفلسفي بين «طلب كونية الأسباب» و«طلب كونية القيم والمعاني» و«طلب كونية الأسرار»؛ ولما كانت هذه الكونيات الثلاث مجالاتُها مختلفة، بل أجناسها مختلفة، فلا سبيل إلى أن نحكم على علاقتها بالمأصول التداولي حكما واحدا، فنزعم أنها كلها تقطع صلتها بهذا المأصول؛ وحتى لو فرضنا جدلا أنها تقطع هذه الصلة، فلا سبيل إلى أن نجزم بأنها تقطعها على نفس الوجه أو بنفس القدر، لاسيما وأن المأصول التداولي هو نفسه عبارة عن أسباب وقيم ومعاني وأسرار لا بد أن يتداخل بعضها على الأقل مع الأسباب والقيم والمعاني والأسرار التي يتعلق بها النظر العقلي وينشئ منها الكونيات الثلاث المذكورة.

2.1. الصبغة المشوبة للعناصر المكوِّنة للنظر الفلسفي؛ اعلمْ أن المفهومات والتعريفات والاستدلالات التي يتكون منها النظر الفلسفي لا تصفو أبدا، بل تكون دائما مشوبة بأضدادها؛ فالمفهوم الفلسفي يشوبه ما نسميه بـ«التأثيل»[3]؛ والمراد بـ«التأثيل» وَصْل المدلول الاصطلاحي أو المفهومي الذي وُضِع للفظ الفلسفي بأسباب مدلوله اللغوي، وتوظيف هذه الأسباب الدلالية الأصلية في توسيع النظر حول هذا اللفظ، عِلما بأن المدلول اللغوي عبارة عن الرصيد العملي التاريخي الذي يحمله هذا اللفظ؛ فيلزم أن المفهوم الفلسفي، على خلاف الاعتقاد الراسخ، يكون أشبه بـ«المعنى العملي» منه بالتصور النظري؛ كما أن التعريف الفلسفي يشوبه «التمثيل»، إذ أن المتفلسف لا ينفك يستخدم، في توضيح مضمون تعريفاته، الأمثلة والشواهد، حتى إنه تقرَّر الأخذ، في الممارسة الفلسفية، بنوع من التعريفات أُطلق عليه اسم «التعريف بالمثال»؛ وبهذا، يكون التعريف الفلسفي أشبه بـ«التوصيف المجسَّد» منه بالتحديد المجرَّد؛ ولا خلاف في أن صفة «المجسَّد» علامة على الصبغة العملية لهذا التعريف؛ وأخيرا إن الاستدلال الفلسفي يشوبه «التخييل»، ذلك أن المتفلسف لا

---

(3) لقد خصصنا كتابا مستقلا للتأثيل في مجال الفلسفة، وهو الجزء الثاني من **فقه الفلسفة**.

يبرح يستعمل، في معرض أدلَّته على دعاويه ومسائله، **الاستعارات والمجازات**، بل يستعمل القَصَص الخيالي؛ من ثَمَّ، يكون الدليل الفلسفي أشبه بالحجة الخَطابية منه بالبرهان الصوري(4).

ولا يخفى أن «المعاني اللغوية» و«الأمثلة التوضيحية» و«الاستعمالات المجازية» تؤخذ أساسا من المأصول التداولي، ولا تداول بغير تحقُّقٍ بالعمل؛ فيتحصَّل أن النظر الفلسفي، في مقاربته لحقائق الوجود، بواسطة مفاهيمه وتعاريفه وأدلته، إنما يتوسل بأسبابٍ مختلفة من المأصول التداولي، تأثيلا أو تمثيلا أو تخييلا، وإلا فلا أقلَّ من أن يحمل بعض آثار هذا المأصول التي تنأى به عن مقتضى المقاربة النظرية الخالصة.

1.3. الصيغة الاختزالية للمقاربة الخالصة للوجود؛ بيان ذلك أن المقاربة من هذا النوع تسعى إلى أن تكون مقاربة تجريدية لحقيقة الوجود الجامعة؛ لقد رَسَخ في العقول أنه ليس في الأنظار أكثر تغلغلا في التجريد من النظر الفلسفي، فاعتُبر، بذلك، أقدَر من غيره على إدراك هذه الحقيقة؛ والحال أن التجريد إجراء اصطناعي يُخلُّ بالتكامل الوجودي من جهات ثلاث على الأقل:

إحداها **الإخلال بتكامل الموضوع المدرَك**، إذ أنه ينتزع من الشيء المدرَك جوانب مخصوصة يرفعها إلى رتبة الشيء نفسه، في حين أن هذا الشيء يشمل هذه الجوانب وغيرَها التي قد يوجد من بينها ما هو أدلُّ على الشيء من هذه الجوانب المنتزعة؛ أضف إلى ذلك أن انتزاع الوجود الذي هو تَحقُّق الشيء في الخارج أمر محال.

والثاني **الإخلال بتكامل الذات المدرِكة**؛ إذ أن التجريد يَحمل الفيلسوف على التفريق بين ملكاته وعلى تغليب ملكته النظرية على الباقي؛ والحال أن هذه

(4) لم نُصدر بَعْدُ الكتابين الخاصين بالتمثيل والتخييل في الفلسفة؛ وقد أجملنا مضمونهما في كتابنا: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**. انظر الفصل الثالث بعنوان: «كيف نقاوم أسطورة الفلسفة الخالصة؟».

الملكات تكون في الواقع متضافرة، بل متداخلة فيما بينها، لأن الأصل في الإنسان أنه يتعامل مع الأشياء من حوله بكل قدراته مجتمعةً ومتعلقةً بعضها ببعض، ولا يصير إلى التفريق بينها إلا بتسلُّط وتكلّف.

والثالث، **الإخلال بتكامل الذات مع الموضوع**؛ يبدو أن التجريد يذهب في الفصل بين الذات والموضوع إلى أبعد من فصله بين العقل والمادة، بل أبعد من فصله بين الروح والجسم؛ ذلك أنه يجعل الفصل المطلق بين الذات والموضوع شرطا في إقامة المعرفة العلمية، فتوجد بوجوده وتنعدم بانعدامه؛ في حين أن المادة يسكنها العقل، وهو، بالذات، جملة أسبابها وقوانينها، سواء علمنا بها أم لم نعلم؛ كما أن الجسم تسكنه الروح، وهي، أصلا، مبدأ حياته وسر كماله؛ فيلزم أن المقاربة الخالصة للوجود تبني معرفتها بحقائقه على الإخلال بمبدإ التكامل بين عناصره، أشياء أو أحياء؛ وعليه، فلا معنى للكلام عن معرفة كونية بالوجود بالمعنى الفلسفي مع حصول الإخلال بحقيقته الجامعة.

لقد ثبت إذن أن النظر العقلي في المجال الفلسفي ينزل مراتب قد تتفاوت إلى حد التعارض، فتتعدد كونياته بتعدّد هذه المراتب؛ كما ثبت أن مفهوماته وتعريفاته واستدلالاته لا تنفك تقترن بأضدادها المأخوذة من المجال التداولي للفيلسوف؛ وثبت، أخيرا، أن فعله التجريدي يُخلُّ بتكامل الوجود الذي تتغيَّا الفلسفة إدراك حقيقته الجامعة؛ يترتب على هذه الوقائع الثلاث أن سعي الفلسفة إلى تجاوز حدود المأصول التداولي لا يمكن أن يصل إلى مبتغاه في تحصيل الكونية الخالصة أو قل «الكونية المجرَّدة»، لأن هذه الكونية توجب وحدة النظر العقلي وخلوص القول الفلسفي وجَمْعية الحقيقة الوجودية؛ وحتى لو قدّرنا أن الفيلسوف يحصِّل في ذهنه معاني كونية، فلا يمكن أن تكون كونيتها كونية مجرَّدة، نظرا لأن استحضار هذه المعاني في ذهنه لا يتحقَّق إلا بواسطة اللسان الخاص الذي استبطن بنياتِه وقواعدَه؛ والراجح أن هذه البنيات والقواعد الخاصة المضمرة في نفسه تقف حائلا بينه وبين الكونية المجرَّدة.

لذلك، لا بدَّ من أن نستبدل بهذه الكونية المجرَّدة كونية أخرى تجعل النظر العقلي الفلسفي يتكثَّر ويتنوَّع في كونيته كما تجعله يزدوج بغيره من ملكات

الإنسان الأخرى في تكامل بينها، وأخيرا تجعل ما كان من وسائله مشدودا إلى الأفق التجريدي، طلبا لإحاطة متعذرة بالوجود، موصولا أيضا بوسائله المشدودة إلى المأصول التداولي، تمكينا لمنظور خاص إلى الوجود؛ ونُطلق على هذه الكونية التي تتوسل، في تقرير حقائقها ودعاويها، بالنظر العقلي الذي يستند إلى المأصول التداولي اسم «**الكونية المشخَّصة**»؛ فإذن المراد بما اصطلحنا عليه باسم «الفلسفة التداولية»[5] إنما هو الفلسفة التي تَجعل كونيتها كونية مشخَّصة.

والآن لنمض إلى الجواب عن السؤال الثاني، وهو يتعلق بتجاوز الفلسفة الإسلامية، بوجه خاص، لحدود المنقول الفلسفي اليوناني، متحققةً بالإبداع.

2. الفلسفة الإسلامية بين الإبداع المفصول والإبداع الموصول

معلوم أن الدليل الأساسي الذي يدَّعي المشتغلون بالفكر الفلسفي أنه يثبت تجاوز الفلسفة الإسلامية لحدود المنقول اليوناني هو أن الفلسفة الإسلامية استأنفت عطاء الفكر الفلسفي، متمثّلا في التمكن من أسباب الفلسفة اليونانية وتجديدِ طاقتها بالقدر الذي جعلها تُؤثِّر في الفكر الإنساني عامة؛ ولنذكر اعتراضاتنا على هذا الدليل الذي يقيم إبداع الفلسفة الإسلامية على استئنافها للعطاء اليوناني.

2 . 1. اختلافُ تعامل الفلسفة الإسلامية مع المنقول اليوناني؛ يفترض الدليل السابق أن الفلسفة الإسلامية متجانسة تجانس الفلسفة اليونانية، بحيث يكون تعاملها مع مجموع المنقول اليوناني قد اتبع طريقا واحدا؛ وهذا غير صحيح؛ فقد اختلف هذا التعامل باختلاف مجالات الفلسفة اليونانية، لاسيما وأن هذه الفلسفة كانت تتضمن مختلف المعارف الإنسانية التي كان الإغريق على

---

(5) لئن كان وصف «التداول» المنسوب إلى الفلسفة هنا يفيد معنى «الممارسة الحية»، فإنه يبقى مستقلا في استخدامه الفلسفي عن مستخدمه العلمي في مبحث «التداوليات» الذي هو أحد فروع اللسانيات الحديثة والذي يقابله في اللغة الإنجليزية مصطلح "Pragmatics"؛ ولولا أن غرضَنا هو إبراز الجانب العملي الذي ينبغي أن تتأسس عليه الفلسفة الإسلامية، لاستخدمنا مصطلح «الفلسفة التأصيلية» بدَل مصطلح الفلسفة التداولية».

دراية بها؛ فعلى سبيل المثال، كان تعاملُها مع الإلهيات اليونانية مختلفا عن تعاملها مع المنطق اليوناني؛ بل إن هذا التعامل تنوَّع بتنوّع الموضوعات داخل المجال المعرفي الواحد؛ فمثلا تعاملُها مع مسألة «تعدُّد الآلهة» و«تعدُّد العقول» في الإلهيات غيرُ تعاملها مع مسألة «الجواهر والأعراض».

2.2. نسبية النمط اليوناني في التفلسف؛ يقرّر الدليل السالف الذكر أن الفلسفة لا توجد إلا على مقتضى النمط اليوناني في التفلسف؛ إذ ينبغي لكل فلسفة أن تتوسَّل بنفس الاستدلالات التي توسَّل بها الإغريق، وإلا فلا أقل من أن تستعمل استدلالات تكون من جنسها؛ كما ينبغي لها أن تخوض في نفس الإشكالات التي خاضوا فيها، وإلا فلا أقل من أن تعالج إشكالات تكون من جنسها؛ وهذا أيضا لا يصح؛ وبيان ذلك أنه يجوز أن يوجد في العطاءات الفكرية غير اليونانية من الاستدلالات والإشكالات الفلسفية ما يضاهي شأنا وغوْرا ما نجده في الفكر اليوناني ولو أنه لا يَرِد تحت اسم «الفلسفة»، بل قد يَرد تحت أسماء وعناوين قد تدعو إلى الشك في كونية المفهوم اليوناني للفلسفة؛ ولا يقال إن شرط التفلسف هو استيفاء مقتضى العقل، لأنا نقول إن العقل، كما تقدَّم، مراتب متفاوتة؛ والوقوفُ عند المرتبة الدنيا منها ـ أي النظر في الأسباب الظاهرة ـ كما فَعلَت الفلسفة اليونانية لا يُلزِم غيرَها ما دام ينزل رتبة في العقل أعلى، هذا مع العلم بأن ما يتَحقَّقَ من مقتضيات عقلية في رتبة يكون أوْلى بالتحقق في الرتبة التي تعلوها؛ ويبدو أن الفكر الإسلامي واحد من هذه العطاءات التي انطوت على أدلة وأسئلة ذات صبغة فلسفية صريحة ولو لم يعرف الفكرُ اليوناني مِثْلَها أو لا يتَّسع تصوره الفلسفي لها، نذكر منها، على سبيل المثال، بعض الاستدلالات في «علم الأصول» و«علم المناظرة» وكذا بعض الاستشكالات في «علم الكلام» و«علم التصوف»؛ بيد أن جمود أغلب متفلسفة الإسلام على الرتبة الأولى من النظر العقلي، على شاكلة اليونان، حال دون تبيّنهم هذه الصبغة الفلسفية الأصيلة، والاستفادة منها في تنويع أشكال التفلسف.

3.2. عدم كفاية استئناف العطاء الفلسفي في وجود فلسفة إسلامية؛ لئن كان استئناف العطاء شرطا ضروريا في الإبداع الفلسفي، فإنه ليس شرطا كافيا

في إضفاء الصفة الإسلامية عليه؛ فيجوز أن يوجد استئناف العطاء الفلسفي، ولا توجد إسلامية هذا العطاء، إن كلا أو جزءا؛ ويتجلى ذلك في الحالات الثلاث الآتية:

في الحالة الأولى، يسعى العطاء الفلسفي المستأنَف أن يكون من جنس الموروث الفلسفي اليوناني؛ فالفلسفة الإسلامية، بحسب بعض الدارسين، لم تكتف بتكرار أسئلة الفلسفة اليونانية واسترجاع الأجوبة عنها، بل تناولت هذه الإشكالات اليونانية، فاتحة فيها آفاقا غير مطروقة أو آتية بحلول لها غير مسبوقة أو رافعة لِمُعوَّصات غير محسومة؛ وليس مقصودهم مطلقا أن فلاسفة الإسلام أبدعوا في هذه الإشكالات المنقولة على طريقة تخصصهم، وإنما أنهم أتوا بمبدعات فلسفية ظلت لا تحيد عن قانون اليونان في التفلسف؛ ولا نزاع في أن ابن رشد خيرُ من يُمثِّل هذا الاستئناف المقلِّد، إذ جاء في فلسفته بما يكمّل آثار أرسطو، موضّحا ما غمُض منها ومجيبا عما طُرح فيها، كل ذلك في أمانة بالغة لفكر هذا الفيلسوف اليوناني، حتى إنه كان لا يتردَّد في أن يمحو اجتهادات الذين تقدَّموه من متفلسفة الإسلام ضمن هذا الفكر، على اعتبار أنها تدخل في باب علم الكلام، هذا إن لم يُدرجها، غير متحرج، ضمن الأقوال السفسطائية(6).

أما في الحالة الثانية، فإن العطاء الفلسفي المستأنَف يُخضِع الموروثَ الإسلامي لمقتضيات الموروث الفلسفي اليوناني؛ لا شك أن إعجاب متفلسفة الإسلام بالإشكالات اليونانية جعلهم ينظرون إليها على أنها مثال أعلى يجب أن يَحتذوا حذوه في صوغ الإشكالات الإسلامية، وأن يستمدوا منه معايير الحكم على ما سواه، فيصوِّبوا ما صوَّبه ويُخطِّئوا ما خطّأه؛ ونوضح ذلك بمثال تعاملهم مع المقولات العشر؛ فهذه المقولات مستخرجة، في الأصل، من طرق السؤال في اللسان اليوناني، فقاموا بقياس طرق السؤال في اللسان العربي عليها، وحمّلوها من المعاني ما لا يطيقه الاستعمال العربي كي يتلاءم مع مقتضيات

(6) نجد مِثالا على ذلك في تشنيع ابن رشد بالفرق الذي أقامه ابن سينا بين مفهوم «الموجود الواجب بذاته» ومفهوم «الموجود الواجب بغيره» والذي قصد به الوفاء بواحد من المقتضيات العقدية للمجتمع الديني.

اللسان اليوناني؛ بل نسبوا النقص والعجز إلى الجملة الاسمية العربية لكونها لا تتضمن «رابطة الوجود» التي تطفح بها الجملة الاسمية اليونانية والتي يدور عليها الفكر اليوناني في شقيه: المنطقي و«الميتافيزقي»، بدءا بمشكلة المقولات العشر وانتهاء بعلم الموجود.

وأما في الحالة الثالثة، فإن العطاء الفلسفي المستأنَف يحرص على حفظ الموروث اليوناني داخل الموروث الإسلامي؛ وهذا يعني أن الإشكالات اليونانية تبقى على صورتها الأصلية دون أدنى تصرّف، وتُضمَّ إلى الإشكالات الإسلامية ضمَّ إيواء لا ضمَّ احتواء، هذا بناء على اعتقاد متفلسفة الإسلام أن هذين النوعين من الإشكالات الفلسفية متساويان أو متكاملان أو متشابهان أو مختلفان اختلاف التوسعة في الفكر لا اختلاف التعارض؛ وظهر هذا في مجال الأخلاق بالخصوص كما حصل في التعامل مع الفضائل الرئيسة الأربع: «الحكمة» و«العفة» و«الشجاعة» و«العدل»، إذ نجد الاستشكال الإسلامي لها مجتمعا إلى الاستشكال اليوناني كما لو أنه يُكمّله أو يعضّده، حتى إن ابن رشد يتعرض لها في آخر الكتاب الذي أفرده لمقارنة المذاهب الفقهية، وهو **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**؛ أضف إلى ذلك أن الفضائل الإسلامية الأساسية تختلف عن الفضائل التي أثبتها اليونان؛ إذ نجد، في مقدّمتها، «الإيمان» و«العمل» و«التقوى» و«الجهاد»، ولا واحدة منها يَرِد ذكرها في أمَّهات الفضائل اليونانية السابقة.

وبناء على هذه الحالات الثلاث: «المجانسة» و«المواءمة» و«المحافظة»، يتضح أن استئناف العطاء الفلسفي الذي اتصفت به الفلسفة الإسلامية لا يجعل هذه الفلسفة تَخرج عن حدود المنقول اليوناني ولو أنها جاءت بما يشبه الإبداع فيما خاضت فيه من الأدلة والأسئلة المنقولة؛ فلمَّا أتى هذا الإبداع ضمن حدود هذا المنقول الفلسفي لا يتعداها، ولم يستند قط إلى المأصول الإسلامي، فقد كان إبداعها من جنس «**الإبداع المفصول**»، إذ أن المتفلسف المسلم استبدل مكان المأصول الإسلامي المنقولَ اليوناني واجتهد في استدلالاته واستشكالاته ضمنه كما يجتهد الفيلسوف اليوناني فيه من خلال مجاله التداولي؛ والإبداع المفصول لا يُسمى إبداعا إلا من باب التجوز، وإلا فهو تقليد صريح.

لهذا، لا بد من أن نستبدل بهذه الإبداعية المجازية إبداعية حقيقية تتجاوز حدود المنقول الفلسفي اليوناني، وتجعل منطلقها ما ينطوي، في المأصول الإسلامي، من أسئلة وأدلة خاصة، مراعيةً في كل ما تنقله عن غيرها استيفاءه لمقتضيات هذا المأصول؛ ونُطلق على هذه الإبداعية الحقيقية اسم «**الإبداعية الموصولة**»؛ فالفلسفة الإسلامية المبدعة هي إذن الفلسفة التي تستند في إبداعيتها إلى المأصول الإسلامي؛ ولما كان هذا المأصول نتاجا للمجال التداولي الإسلامي الخاص كما أن المنقول نتاجٌ للمجال التداولي اليوناني، وجب أن تكون الفلسفة الإسلامية ذاتُ الإبداع الموصول، هي الأخرى، فلسفة تداولية صريحة؛ وككل فلسفة تداولية ينبغي أن تكون الكونيةُ التي تتطلع الفلسفة الإسلامية إلى التحقق بها كونية مشخَّصة، لا مجرَّدة.

بعد أن وضحنا كيف تكون الفلسفة الإسلامية موصولة الإبداعية ومشخَّصة الكونية، يبقى أن نوضح كيف أن هاتين الصفتين: «الإبداعية الموصولة» و«الكونية المشخصة» تورّثان هذه الفلسفة الاستقلال الفلسفي.

3. مقوّمات استقلال الفلسفة الإسلامية

ليس المراد بالاستقلال الفلسفي «الانعزال الفلسفي»، أي الانفراد بفلسفة لا تقول بما تقول به أي فلسفة أخرى في تباين كامل معها؛ ولا يراد به «الانغلاق الفلسفي»، أي الاعتقاد بأن فلسفة مخصوصة تستقل بمعرفة الحقيقة دون غيرها؛ ولا يراد به أخيرا «الانطواء الفلسفي»، أي الاستغراق في فلسفة خاصة مع نسيان عناصر الاشتراك بينها وبين غيرها وتجاهلِ إمكانات التفاعل معها؛ وإنما المراد به هو **القدرة على حفظ المبادرة الخاصة في صنع الفكر الفلسفي، استشكالا واستدلالا**؛ وهذا يعني أنه لا استقلال في الفكر الفلسفي بغير تحصيل شرطين: أحدهما أن يَنتج هذا الفكر عن **مبادرة فلسفية** ولو توسَّل بعناصر سابقة؛ والشرط الثاني أن يتسم **بخصوصية تداولية** ولو تغيّا تحقيق الكونية.

وإذا نحن تأملنا الفلسفة الإسلامية في سياق هذا التعريف للاستقلال الفلسفي، تبين أن تحصيلها للإبداع يقوم في الوفاء بكلا الشرطين.

3 . 1 . شرط المبادرة الفلسفية؛ أما وفاء الفلسفة الإسلامية بالشرط الأول للاستقلال الفلسفي، وهو **حفظ المبادرة الفلسفية**، فيتمثل في الوجوه الآتية:

أولها، أن الفيلسوف المسلم، متى صان صلته بالمجال التداولي الخاص به، تزوَّد من القيم العقدية واللغوية والمعرفية التي يتضمَّنها هذا المجال والتي لا ينفك يتفاعل معها في حياته ـ عن وعي أو غير وعي ـ بوصفه منتسبا إلى أمة الإسلام؛ وواضح أن هذه القيم التداولية تسدُّ مسدَّ الإطار الخاص الذي يحيط بفعله الفكري من كل جانب، والذي يَمُدُّه بحقائق تنزل منزلة الأصول الفلسفية المميِّزة لهذا المجال.

الوجه الثاني، أن الفيلسوف المسلم، متى استند إلى الحقائق الفلسفية المأصولة، تَخلَّص من الشعور بالقصور إزاء العطاء الفلسفي للآخرين، بل تَخلَّص من الشعور بالضيق ـ أو الحرَج ـ في الأخذ من عطائهم، نظرا لأن هذه الحقائق الفلسفية الأصلية تقوم عنده مقام المعايير الأساسية التي يفصل بها بين ما يجوز أخذه من هذا العطاء الأجنبي وما يتعيّن تركُه؛ وليس هذا فقط، بل أيضا يستطيع بفضلها أن يُعدِّل وجهة المنقول أو يغيّر مضمونه بما يجعله أشبه بالمأصول، فضلا عما يمكن أن يفرِّعه على هذه الأصول الفلسفية من الحقائق بغير واسطة هذا المنقول.

الوجه الثالث، أن الفيلسوف المسلم، متى جمع إلى الوعي بأصوله الفلسفية ملكةَ التصرف في المنقول على وفقها، تمكَّن من أن يأتي بما لم يُسبَق إليه من جهات ثلاث، **إحداها** أن يبني على هذه الأصول الفلسفية أو على فروعها ما نقله من حقائق الوجود عن الفلسفات الأخرى؛ **والثانية**، أن يفرِّع على الحقائق المنقولة إشكالات لم يكن يُتصوَّر طرحها في مجالات تداولها الأصلية كالمجال اليوناني؛ **والثالثة**، أن يستنبط من ازدواج الحقائق المأصولة بالحقائق المنقولة حقائق أخرى مأصولة.

وهكذا، يتضح أن المبادرة الفلسفية التي تورّث الاستقلال للفلسفة الإسلامية تتحقق بأمور ثلاثة هي: «الانطلاق من الحقائق المأصولة المأخوذة من المجال التداولي الخاص»، و«الاقتدار على إدخال تحويلات على المنقول بما

يوفي بمقتضيات هذا المجال»، و«اقتناص الحقائق غير المسبوقة التي هي ثمرة التفاعل بين المأصول والمنقول».

2.3. شرط الخصوصية التداولية؛ بعد أن وضحنا كيف أن تحصيل الفلسفة الإسلامية للإبداع يشترط على فلاسفة المسلمين اتخاذ المبادرة في إنتاجهم الفلسفي، يبقى أن نُبيّن كيف أن تحصيل هذه الفلسفة للكونية المشخَّصة يقوم على الوفاء بالشرط الثاني للاستقلال، وهو **حفظ الخصوصية التداولية**؛ وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

أ. **حفظ الحقيقة العقَدية**؛ على الرغم من أن الدين حقيقة كونية، بحيث لا نجد مجتمعا بغير دين، يبقى أن كونية الدين الإسلامي اتخذت صورة خاصة؛ وتتجلى هذه الصورة في أمرين أساسيين: **أحدهما** أنه ليس دينَ مجتمع مخصوص، وإنما **دينَ العالم كله**؛ إذ جاء للناس كافة؛ **والثاني** أنه ليس دينَ فترة زمنية مخصوصة، وإنما **دينَ التاريخ البشري كله**، إذ جاء للإنسان منذ أن كان ويبقى ببقائه[7]؛ فيتعيّن على الفيلسوف المسلم أن يُبرِز في فكره هذه الخصوصية العقدية للإسلام التي تجعل منه دينا مزدوج الكونية: كونية عالمية وكونية تاريخية، بانيا عليها أسئلة وأدلة غير مسبوقة، بل أحكاما وحقائق جديدة تعيد النظر في حقيقة الإنسان وكمالِه الأصلي ودوره التاريخي.

ب. **حفظ الحقيقة الخبرية**؛ ذلك أن عالـَمَ الفيلسوف المسلم ليس عالـمًا واحدا متجانسا يكفي في إدراك حقائقه التوسل بالنظر العقلي، وإنما عوالم متعددة ومتغايرة لا يقدر النظر العقلي المجرد على بلوغها أو الانتقال بينها، فيحتاج هذا الفيلسوف إلى أن يُلقي السمع إليها، لكي يعلم من أخبارها ما يكمّل أو يقوّم به نظره العقلي، حتى إذا كَمُل هذا النظر واستقام، أمكنه التدبر في الخبر المسموع من هذه العوالم البعيدة؛ فكونية النظر العقلي في الفلسفة الإسلامية تتخذ شكلا متميزا، فهي من جهة **كونية منفتحة**، إذ أن هذا النظر يستعين بالسمع

(7) لقد وَرَد ذكر «الإسلام» في القرآن بمعنيين: عام وخاص؛ فكل الأنبياء عليهم السلام مسلمون، لكن اختص النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، من دونهم بتبليغ رسالة الإسلام في آخر طور من أطوار نزول الوحي.

متى بلغ منتهاه؛ وهي من جهة أخرى، **كونية موسَّعة**، حيث إن هذا النظر، بعد ازدواجه بالسمع، يرتقي درجة ويتسع أفق إدراكه، فيعقل ما سَمِعه.

ج. **حفظ الحقيقة العملية**؛ ذلك أن القول في الممارسة الإسلامية ليس قولا يقع في لحظتين متتاليتين: لحظة أولى يُنظر فيه؛ ثم، بعد الفراغ من النظر فيه، تأتي لحظة العمل به، بل اللحظتان متداخلتان، حتى إن **القول الذي ليس تحته عمل لا يُعتبَر**، هذا إن لم يكن العمل أصلا والقول فرعاً منه؛ فكلام المسلم في الألوهية ليس مجرد تفكير فيها، وإنما هو «تذكُّر»، والتذكر هو عمل التفكير الذي يصحبه مزيد الارتقاء في مراتب الإيمان؛ كما أن كلام المسلم في النبوة ليس مجرد تأمُّل فيها، وإنما اقتداءٌ فعلي بها يصحبه مزيد الاهتداء في السلوك؛ ثم إن العمل ليس فعلا يُحدِّده الظرف الخارجي، وإنما يحدده القصد الداخلي، حتى إن **الفعل الذي ليست تحته قصد لا يُعتبر**، هذا إن لم يكن القصد أصلا والفعل فرعا منه؛ فلا يسع الفيلسوف المسلم، حينئذ، إلا أن ينظر في هذه الخصوصية للعمل في الإسلام التي تجعله عملا مزدوج الكونية: «كونية فعلية»، إذ كل الأقوال عبارة عن أفعال؛ و«كونية قصدية»، إذ لكل الأفعال قصود.

د. **حفظ الحقيقة اللغوية**؛ ذلك أن لغة القرآن ليست مجرّد لغة طبيعية مَثَلُها مَثل أية لغة إنسانية خاصة، وإنما هي لغة ذات كونية خاصة؛ وتتمثل في أمرين: **أحدهما** أن الإله تكَّلم بها في عالم الملكوت؛ ومعلوم أنه لا كونية تعلو على كونية الألوهية المطلقة؛ **والثاني** أن الإنسان يتعبّد بهذه اللغة في عالم المُلك؛ ومعلوم أن العبادة لا تصح بغيرها، فتكون لغةً للناس جميعا في صلتهم بعالم الملكوت؛ فيتعين على الفيلسوف المسلم، سواء كان لسانه عربيا أو عجميا، أن يتأمل هذه الخصوصية للسان القرآن التي تجعل منه لسانا ذا كونيتين: «كونية ملكوتية» و«كونية مُلكية»، فيستثمرها في بلورة إشكالات واستدلالات ترقى بلغة الفلسفة من رتبة المعرفة النظرية إلى رتبة الحكمة الإلهية.

وبهذا، يتضح أن الخصوصية التي تورّث الاستقلال للفلسفة الإسلامية تقوم في ازدواج الكونية على مستويات أربعة: مستوى **العقيدة الدينية**، حيث إن

الإسلام دين يَعُمُّ المجتمعَ العالمي كلَّه كما يَعُمُّ التاريخَ الإنساني كلَّه؛ ومستوى **النظر العقلي**، إذ يغدو هذا النظر المتعلق بهذا العالم متصلا بالسمع من العوالم الأخرى كما يغدو متَّسِعا لفهم الخبر المسموع منها؛ ومستوى **العمل السلوكي**، حيث إن الفعل يَشمل كلَّ قول كما أن القصدَ يشمل كل فعل؛ ومستوى **اللسان العربي**، إذ ينطق هذا اللسان بكلام الإله في تنزُّهه المطلَق كما ينطق بكلام الإنسان في تعبُّده المخلَص.

حاصل الكلام في هذا الفصل الأول أنه لا سبيل للفلسفة إلى مجاوزة المأصول التداولي، ولا حظَّ لها في الكونية المجرَّدة، لأن هذا المأصول الثقافي لا ينفك يُؤثِّر في مفاهيمها وتحديداتها وبراهينها المجرَّدة؛ بل ليس للفلسفة، أصلا، أن تسعى إلى هذه المجاوزة، لأن الاستثمار الواعي لهذا المأصول يوسِّع آفاق استشكالاتها واستدلالاتها بما لا توسِّعه هذه المجاوزة، هذا إن لم يضيِّق هذا المسعى التجريدي نطاقَ هذه الآفاق ويَحُدَّ من عطائها؛ كما يُورِّثها هذا الاستثمارُ المتبصّر كونيةً مشخَّصة لا أنسب منها لواقع اختلاف الثقافات واللغات الإنسانية؛ ولم تَستطع الفلسفة الإسلامية، هي الأخرى، أن تتجاوز المنقول اليوناني؛ ولم يكن لها حظ في الإبداع المأصول، لأن عطاءها ظل يجانس هذا المنقول أو يحافظ عليه أو يتلاءم معه؛ فلم يتجاوز قط في التعامل معه رتبة الإبداع المفصول.

وليس من طريق إلى استقلال الفلسفة الإسلامية عن كل منقول إلا طريق الجمع بين مقتضى «الإبداع الموصول» ومقتضى «الكونية المشخصة»؛ فحينئذ، يلزم فلاسفةَ المسلمين أن يقيموا إنتاجهم الفكري على معطيات المجال التداولي الإسلامي، مجتهدين في استمداد الإشكالات الفلسفية منه، وعَرْضِ الإشكالات المنقولة عليه، كما يلزمهم أن يستثمروا، في تطلُّعهم إلى إضفاء الكونية على أسئلتهم وأدلتهم، خصوصيةَ تعامل هذا المجال التداولي مع العقيدة الدينية والخبر السمعي وكذا العمل السلوكي واللسان العربي؛ فبدون توظيفهم لهذه المقومات الأربعة الخاصة في إنتاجهم الفكري، فإن جهودهم في تحرير الفلسفة

الإسلامية من سلطان المنقول تذهب سُدًى؛ وإذا كان هذا حال جهودهم مع استقلال هذه الفلسفة، فما الظن بسعيهم إلى إضفاء الصبغة الإسلامية عليها؛ أَلَمْ يان للذين أحبُّوا الفلسفة بقلوب غير قلوبهم أن يتبيَّنوا أن حبهم لها إن لم يُصِب عقولهم بالسُّقم، أصابها بالعقم! فمتى إذن نفكر بالقلوب التي لنا وليست لغيرنا حتى نرى العقول التي فينا تبدع من أجلنا ومن أجل الناس جميعا فلسفة سليمة لا سُقم في أساسها ومُنتِجة لا عُقم في أفقها!

الفصل الثاني

في مفهوم «العقل»: إشكالات وإيضاحات

مِن المسلَّم به أن لفظ «العقل» ومشتقاتِه المختلفة نحو «عقَل» و«عاقل» و«معقول» و«تعقُّل» و«عقلي» و«عقلاني» تتمتع كلها بانتشار كبير بين العامة والخاصة؛ ولا يضاهِي لفظَ «العقل» في هذا الانتشار إلا لفظُ «القول»، مع وجود فارق بينهما، حيث إن «القول» يُعَدُّ واقعة حسية، إذ تُستخدم فيها الجارحتان أو الحاسّتان: «اللسان» و«السمع»، في حين يُعدُّ «العقل» حقيقة معنوية لا تُستخدم فيه مثلُ هذه الجوارح استخداما مباشرا؛ فليست هناك جارحة حسية مخصوصة يصدر عنها العقل كما يصدر القول عن جارحة اللسان المعلومة؛ والغالب على الظن أن «الشيء الحسي» أظهر وأقرب من «الشيء المعنوي»، ولو أن الأمر فيه نظر متى تأملناه؛ وغرضنا في هذا الفصل ليس الخوض في المقارنة بين «العقل» و«القول»، وإنما النظر في بعض الإشكالات التي دخلت على مفهوم «العقل» وأفضت إلى **استغلاق** مضمونه، والتي نُرجع سببها إلى الخُلُوِّ عن العمل والغُلُوّ في التجريد؛ وقد أحصينا منها ثمانية أساسية هي: «الترادف بين العقل والنطق» و«تعريف العقل بالجوهر» و«الفصل بين العقل والحس» و«الفصل بين العقل والقلب» و«الفصل بين العقل والخُلُق» و«الفصل بين العقل والشرع» و«الفصل بين العقل والوحي» و«الفصل بين العقل والإيمان»؛ وسوف نتناول، بإذن الله، هذه الإشكالات واحدا واحدا، فنستخرج وجوه الاستغلاق المترتّبة عليها، ونوضّح كيف أن الرجوع إلى **المعنى الأصلي العملي** لهذا المفهوم في اللسان العربي، وكذا الرجوعَ إلى **معناه الاصطلاحي العملي**

في النص الديني يفيدان في إنشاء تَصوُّر لـ «العقل» ولـ «العقلانية» يختلف عما هو معهود عند الجمهور، فضلا عما تقرّر عند المشتغلين بنظرية المعرفة.

1. إشكال الترادف بين العقل والنطق

لقد اعتُبِر مفهوم «النطق» مرادفا لمفهوم «العقل»؛ ذلك أن العرب، لمّا باشروا ترجمة الفلسفة اليونانية، وجدوا بين أيديهم لفظا يونانيا يجمع بين مدلولين يفرق بينهما التداول العربي؛ وهذا اللفظ هو «اللوغوس»، إذ يدُلُّ على معنى «العقل» ومعنى «القول» في آن واحد؛ ولما تعذَّر على المترجمين أن يظفروا في اللسان العربي بلفظ يستعمله الجمهور في المعنيين المذكورين، قرَّروا ـ وقرّر فلاسفة الإسلام في أثرهم ـ أن يستعملوا لفظ «النطق» في مقابل «اللوغوس»، بحيث جعلوه يفيد ما يفيد، أي الجمع بين العقل والقول؛ ومن هنا كان نقلهم لتعريف الإنسان الذي وضعه أرسطوطاليس كالتالي: «**الإنسان حيوان ناطق**»، والمقصود هو «أن الإنسان حيوان قائل عاقل»؛ غير أن هذه الترجمة، ولو أنها تجديد في الاصطلاح وتوسيع في اللغة، فإنها لم تَزِد مفهوم «العقل» إلا استغلاقا على استغلاق، وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

1. 1. اقتران العقل بتحريك اللسان؛ تفيد لفظة «النطق»، في معناها اللغوي، «التصويت باللسان»؛ فإذا ما أضفنا إلى هذا المعنى معنى ثانيا، وهو «استعمال العقل»، صار **تشغيل العقل مقترنا بتحريك اللسان**؛ وفي هذا الاقتران بين «عمل العقل» و«عمل اللسان» لبس صريح، ذلك أن التداول العربي يحمله، لأول وهلة، على مدلول يخالف المدلول الذي يستخدمه فيه التداول اليوناني؛ فإذا كان اليوناني يقصد بهذا الاقتران أن العقل واللسان وجهان لحقيقة واحدة، بل أنهما حقيقة واحدة، فإن العربي يتبادر إلى فهمه أن العقل والقول حقيقتان مختلفتان، بل حقيقتان متضادتان؛ ويتجلى هذا التضاد في كون عمل العقل يقوم بالذات في ضبط عمل اللسان، حتى لا يقع في آفات الكلام المعلومة مثل «فضول الكلام» و«الخوض في الباطل» و«إفشاء السر» و«الكذب» و«الغيبة» وما إليها.

ورُبّ قائل يقول إن الذي دعا هؤلاء المتفلسفة إلى استعمال لفظ «النطق» في مقابل «اللوغوس» بَدَل ألفاظ أخرى مِثل لَفظ «الكلام» هو الصلة الاشتقاقية التي تجمعه بمصطلح «المنطق»؛ وقد خصوا هذا المصطلح بالدلالة على «العلم الذي يبحث في القوانين التي تُسدّد العقل إلى الصواب»؛ والواقع أن لفظة «المنطق» هي نفسها صرفوها عن معناها الأصلي إلى معناهم الاصطلاحي، إذ كان يجرى استعمالها في معنى «الكلام» كما في الآية الكريمة: «وورث سليمان داوود، وقال يأيها الناس عُلِّمنا منطق الطير»، أي كلام الطير[1]؛ وقد ألف ابن السكيت كتابا سماه **إصلاح المنطق**، وخصَّه لبحث قضايا اللغة، صيغا ومعاني.

ولعل وجود هذا اللبس في استعمال الفلاسفة للفظ «النطق» هو الذي حدا بالمتكلمين بأن يستبدلوا مكانه لفظ «الكلام» لأداء مدلول قريب من المدلول الذي يحمله لفظ «اللوغوس»، حتى إن بعض الدارسين اعتبَر أن «علم الكلام» ينزل عند نُظّار المسلمين منزلة «علم المنطق» عند فلاسفتهم؛ إذ كلا العلمين يبحث، فيما يبحث، في طرق التعريف وآليات الاستدلال؛ ولو أن هؤلاء المتفلسفة سلكوا طريقا آخر في الاصطلاح على علمهم ـ أي المنطق ـ لأمكنهم اتقاء شبهة الالتباس التي لحقت هذا المصطلح؛ وهذا الطريق هو أن يشتقوا من فِعل «عَقَل» اسم العِلْم الذي ينظر في قوانين العقل على نفس الصيغة التي وُضع عليها مصطلح «المنطق»، ويقولوا «المَعقل»؛ ولا يبعد أن يكون أبو حيان التوحيدي، وهو العارف بأساليب البيان العربي، قد استعمل هذا المصطلح في مؤلفاته التي ناقش فيها القضايا الفلسفية من جهة موافقتها لمقتضيات التداول العربي ككتابه: «**المقابسات**».

1.2. اقتران العقل بالقول؛ متى جمع النطقُ، في مدلوله، بين القول والعقل، أشعر بوجود تلازم بينهما من جانبين، بحيث لا قول بغير عقل، ولا عقل بغير قول؛ وكلا الأمرين لا يَصحّ؛ فمن الأقوال ما ليس فيه مُسكة من عقل، حتى يكون أشبه بالمكاء والتصدية؛ كما أن من دقيق المُدرَكات العقلية ما

---

(1) الآية 16، سورة النمل.

لا يقدر على أن توفي به العبارة وصريح القول، حتى يكون أشبه بالمعاني الروحية الخفية، فيُكتفي في حقه بالإشارة والتلميح.

1.3. اقتران العقل بالعمل؛ ليس العقل أوْلى بالاقتران بالقول منه بالعمل؛ فإذا اقترن في التداول اليوناني بالقول، **فيبدو أن اقترانه بالعمل أقرب إلى التداول الإسلامي**، بل قد يكون أصلا من أصوله الأساسية، ذلك أن العقل يُعدّ عند جمهور المسلمين علامة على تحصيل العلم الذي يَصحبُه التغلغل في العمل، عبادة كان أو معاملة أو تجربة؛ فهذا الفارابي يقول: «إن هؤلاء [أي جمهور المسلمين] إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلا وجيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يُؤثر من خير أو يُتجنَّب من شر، ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية في استنباط ما هو شر، بل يسمونه [. . .] داهية»(2)؛ كما أن الغزالي ألَحَّ، في إحصائه لمعاني «العقل»، على هذا الجانب العملي، إذ يقول: «قد يُطلَق [العقل] على من جمَع العمل إلى العلم، حتى إن المفسد، وإن كان في غاية الكياسة، يُمنَع من تسميته عاقلا»(3).

وحاصل الإشكال الأول أن الترادف بين العقل والنطق أحدث التباسا تمثَّل في صور ثلاث، وهي: «الإيحاء بأن عمل العقل يضادُّ عمل اللسان»، و«الإيهام بوجود التلازم بين العقل والقول» و«إغفال صلة العقل بالعمل التي هي أصل تداولي إسلامي»؛ لذا، يتعيّن رفع هذا اللبس المثلَّث عن العقل، فيُجتنَب تعريف الإنسان بالنطق ولو اشتهر مصطلح «المنطق»، وأيضا يُفرَّق بين مقتضى «العقلانية» ومقتضى «القولانية»، وأخيرا تعاد أسباب الاتصال بين العقل والعمل، حتى إنه لا عقل بغير عمل، ولا عمل بغير عقل، إلا أن يكون فعلا غُفلا لا يستحق أن يحمل صفة العمل.

---

(2) الفارابي : **رسالة في العقل**، ص. 4.

(3) **المستصفى من علم الأصول**، ص. 33.

2. إشكال تعريف العقل بالجوهر

لقد نقل العرب عن اليونان تعريفهم للعقل بكونه **جوهرا**؛ ولو أن كلمة «الجوهر» مقتبسةٌ من اللغة الفارسية، فقد أصبح استعمالها في العربية راسخا؛ وجوهر الشيء، في استعمال الجمهور، يفيد اللب الذي به يتقوَّم الشيء أو الحقيقةَ التي يكون عليها؛ أما تعريف العقل عند الفلاسفة بكونه جوهرا، فيقصدون به معنى أخص، وهو أن العقل عبارة عن ذات موجودة في نفسها، لا في غيرها، وقائمة بنفسها، لا بغيرها، أي لا تحتاج في القيام بالفعل إلى ذات أخرى تقارنها؛ ولما كانت هذه الذات تُعتَبَر هي الحقيقة التي يفارق بها الإنسانُ الحيوان، والتي تورّثه الاستعداد لقبول المعرفة، فقد دلَّ ذلك على أن الإنسان يحمل، في داخل كيانه، موجودا محدَّدا لا يوجد في غيره من الكائنات الحية، بحيث يتميّز عنها بفضل هذا الوجود؛ وحتى يصرف الفلاسفة عن هذا الموجود الداخلي شبهة الجسمية التي قد تَرِد عليه باعتبار محله في بدن الإنسان، فقد وصفوه بأنه جوهر لطيف غير كثيف، وروحاني غير جسماني.

2. 1. الشبه الواردة على جوهرية العقل؛ على الرغم من أن هذا التصور للعقل ذي الأصل اليوناني قد اكتسب أوصافا إسلامية، فقد تَرِد عليه الشُّبَه الآتية:

2. 1. 1. شبهة تخليد العقل؛ لم يكتف الفلاسفة بجعل العقل جوهرا، بل نسبوا إليه صفة **البقاء**، أي دوام الحياة(4)؛ والراجح أن سبب هذه النسبة يرجع إلى كون اليونان تصوروا «اللوغوس» ـ أي العقل ـ مدبّرا للوجود بأسره كما هو شأن ما يسمونه «العقل المفارق» أو تصوّروه مُمدّا للعقل الإنساني كما هو شأن ما يسمونه بـ«العقل الفعّال»؛ فقد جعلوا نظام القوانين التي تضبط الكون قائما بفضل قيام العقل المفارق به؛ فهذا ابن رشد يقول: «العقل المفارق لا يعقل إلا

(4) يقول التوحيدي: «قال الفيلسوف العقل وحده لا يموت، أراد بذلك أن يميزه من قوى النفس النامية الحسية، لأن الحس والنماء يضمحلان، ولأن النفس استفادتهما من العالم الهيولاني، وأما العقل، فلم يُستَفَد من هذا العالم»، **المقابسات**، ص. 320

ذاته وأنه بعقل ذاته يعقل جميع الموجودات، إذ كان عقله ليس شيئا أكثر من النظام والترتيب الذي في جميع الموجودات»[5]؛ كما أنهم جعلوا العقل الإنساني في انتزاعه المعقولات من الموجودات، أي انتزاع الماهيات والصور من موادها، يستفيد من أمداد العقل الفعَّال، علما بأن هذا العقل هو، حسب اعتقادهم، مصدر الصور الخالصة؛ فالفارابي يقول: «إن العقل الإنساني إذا بلغ أقصى كماله صار قريبا في جوهره من جوهر العقل الفعال»[6]؛ لذلك، أشبهَ فعلُ العقل في الوجود أو مددُه في العقل الإنساني، عندهم، فعلَ الإله فيهما، لذلك استحق عقلُ الإنسان أن يكون خالدا خلود الإله؛ ويقول ابن سينا بهذا الصدد: «إن الجوهر الذي هو الإنسان في الحقيقة [أي النفس العاقلة أو قل العقل] لا يفنى بعد الموت، ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن، بل هو باق لبقاء خالقه، وذلك لأن جوهره أقوى من جوهر البدن، لأنه محرّك هذا البدن ومدبِّره ومتصرِّف فيه، والبدن منفصل عنه تابع له»[7].

ودفْعا للتشويش الذي أحدثه هذان المفهومان الفلسفيان: «العقل المفارق» أو «العقل الفعّال» على المقتضيات العقدية للتداول الإسلامي، بل دفْعا لمصادمتهما لهذه المقتضيات، حاول بعض متفلسفة الإسلام أن يُضفوا عليهما صبغة إسلامية، فألَحُّوا على أنهما من أول المبدعات التي أبدعها الإله، بحيث لا يكون لهما من صفات الإله إلا لِما يفيض من جوده أو لِما يُقتبَس من نوره؛ واجتهد آخرون في أن يقارنوهما بموجودات علوية إسلامية مثل «القلم» و«اللوح المحفوظ» و«الملائكة»، بل ذهبوا إلى المطابقة بين الصنفين من الموجودات؛ لكن يبقى أن التداول الإسلامي يأبى أن يجعل العقل خاصية جامعة بين رتبة الإنسانية ورتبة الألوهية؛ فهذا التداول، وإن جرى على أن يُسند العلم إلى الإله كما أسنده إلى الإنسان، بل اعتبر اسم «العليم» من أسمائه الحسنى، فإنه يمتنع عن أن يسند إلى الإله العقل كما أسنده إلى الإنسان؛ فهو لا يُجيز أن يكون

---

(5) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص. 194.
(6) الفارابي، **فلسفة ارسطوطاليس**، ص. 128.
(7) ابن سينا، **رسائل في أحوال النفس**، ص. 186.

العقل صفة من صفاته سبحانه وتعالى، ولا حتى أن يكون فعلا من أفعاله[8]، معتبرا أن العقل، على خلاف العلم، لا يتعدى رتبة الإنسان إلى ما فوقه، لقيام صفات بالعقل لا تليق بمقام الألوهية؛ هذا مع أن اللسان العربي يقيم ترادفا صريحا بين لفظ «العقل» ولفظ «العلم»، هذا الترادف الذي استثمره المتكلمون في نظريتهم في العلم، إذ لا يقال: «عقلتُ وما علمتُ» كما أنه لا يقال: «علمتُ وما عقلتُ»، لِظهور التناقض في القولين.

2 . 1 . 2. شبهة تشييء العقل؛ متى سلّمنا بأن العقل جوهر، أي ذات قائمة بنفسها، لزم أن يصدُق عليه من الأوصاف ما يصدق على الذات، فيتوجب أن يكون، هو الآخر، شيئا ثابتا ومتعيّنا ومتحيزا ومستقلا، أي حاملا لصفات محدَّدة وآتيا لأفعال مخصوصة؛ والحال أن العقل يتأبّى على هذه الأوصاف التي شأنها أن تشيّئه، إذ أن هذا التشييء يفضي إلى تجميده؛ ويبدو أن العقل يحمل من أسباب الحياة والحركة وقوة التبدل ـ كما سنوضحه بإذن الله في موضعه ـ ما لا تطيقه الذات ولا تحتمله هويتها، وإلا لَزِم أن تنقلب إلى ذات أخرى بهوية جديدة؛ ونجد، بين علماء المسلمين، مَن سعى إلى أن يُخفِّف من هذا التشييء بأن ادَّعى بأن العقل يراد به «الغريزة التي في الإنسان والتي بها يَعلم»، أي لا يزيد عن كونه القوة الداخلية التي تُحصَّل بها المعرفة، بل نجد، مِن بينهم، مَن تفطَّن إلى الحركية النشطة التي يتصف بها العقل، فرأى أن الأجدر بالعقل أن يُحدَّ بما هو ضد الجوهرية[9] منه بالجوهرية، أي أن يُحدَّ بـ«العرَضية»؛ ومعلوم أن العرض هو عبارة عن كل ما يطرأ على الذات، ويزول ليحل محله غيرُه ما بقيت هذه الذات موجودة؛ وهكذا، «فاسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء، كما يقول ابن تيمية، إنما هو صفة، وهو الذي يُسمَّى عرضا قائما بالعاقل»[10].

---

(8) خلافا لفلاسفة الإسلام الذي وصفوا الإله بالعقل في عرضهم لنظرية الفيض، إذ أن الإله يعقل ذاته.

(9) من هؤلاء العلماء الإمام ابن تيمية وعلماء التفسير أبو عبد الله القرطبي في تفسيره للآية الكريمة: «أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم... أفلا تعقلون».

(10) ابن تيمية، **مجموع فتاوي**، المجلد التاسع، ص. 286.

2 . 1 . 3. شبهة تجزيء الإنسان؛ إذا وصفنا العقل، وهو إحدى القوى الإدراكية للإنسان، بأنه ذات موجودة في داخله، جاز أن نصف باقي القوى الإدراكية بأنها، هي الأخرى، ذوات موجودة فيه؛ وعندها، يكون الخيال، هو أيضا، ذات، والذاكرة، هي كذلك، ذات، والحس، هو الآخر، ذات؛ بل، أدهى من هذا، لَمّا كان الحس على أنواع، أضحى هو نفسه عبارة عن ذوات متعددة ينبغي أن تكون، هي بدورها، موجودة في بدن الإنسان: فالبصر ذات والسمع ذات والشمُّ ذات واللمس ذات والذوق ذات؛ ولا يخفى على ذي بصيرة ما في هذا القول بتعدُّد الذوات المدرِكة القائمة بداخل الإنسان من تعسُّف في تقسيم بنية الإنسان الواحدة، ومن تجاهلٍ لحقيقة تكامل قواه الإدراكية وتضافر أفعالها وتداخل آثارها، حتى كأنَّ هذه القوى والأفعال كلها لا تُنسب إلا لذات مدرِكة واحدة هي الإنسان نفسه بكليته، وليسَ لأي جزء من أجزائه ولو كان هذا الجزء أشرفَها جميعا.

بعد أن ذكرنا الشُّبه الثلاث التي تَرِد على القول بجوهرية العقل ـ أي شبهة «تخليد العقل» التي تنافي الحقيقة العقدية للإسلام، وشبهة «تشييء العقل» التي تنافي الحقيقة الحيوية للعقل، وشبهة «تجزيء الإنسان» التي تنافي الحقيقة التكاملية للإنسان ـ يتعين أن ننظر في وصف يتحدَّد به العقل يكون قادرا على أن يدفع هذه الشبه الواردة على مبدإ جوهرية العقل.

2 . 2. إثبات فعالية العقل؛ واضح أنه إذا نفينا عن العقل صفة الجوهرية، نكون قد أثبتنا له، بالضرورة، صفة العرضية؛ وقد أشرنا إلى أن بعض علماء المسلمين تبينوا حقيقته العرضية، واعتبروا العقل **صفة** تقوم بالإنسان؛ غير أن الأعراض على قسمين: صفات وأفعال؛ ولئن سلَّمنا بأن العقل عرَض، فلا نُسلّم بأنه صفة لازمة لا انفكاك عنها، وثابتة لا تغيُّر معها؛ بل نرى أن العقل، في حقيقته، **فعل إدراكي** يأتيه الإنسان كما يأتي فعلَ البصر وفعل السمع وغيرَهما من أفعال الإدراك، ويصدق عليه ما يصدق عليها من الحدوث في الزمن والتجدد والتبدل، إيجابا أو سلبا؛ وسوف نرى أنه أحقُّ بهذه الخاصية الفعلية من هذه الأفعال الإدراكية وأبلغ مثال عليها؛ وقد يدلُّنا المعنى اللغوي للفعل: «عَقل»

على كيفية الإدراك الني يختص بها هذا الفعل، علما بأن العرب تراعي المناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي؛ والظاهر أن المعنى الأصلي الذي استُعمل فيه هذا الفعل تعلَّق بالدابة، إذ يقال: «عقَل الدابة»، أي قيَّدها؛ والملاحَظ أن هذا التقييد يفيد معاني ثلاثة متقاربة يمكن أن نبني عليها المعنى الاصطلاحي للعقل، وهي:

أ. **التقييد بمعنى «الكف»**، أي أن العقل هو الفعل الذي يجعل الإنسان يكف عن الخطإ في القول والشرِّ في الفعل، أي يمنع نفسه من ادعاء الباطل ويحبسها عن اتباع الهوى.

ب. **التقييد بمعنى «الضبط»**، أي أن العقل هو الفعل الذي يجعل الإنسان يضبط ما يُحصّله، أي يُمسك ما يصل إليه من مدركات ويحفظَه بداخله، حتى لا يتفلّت منه أو يُنسَى.

ج. **التقييد بمعنى «الجمع»**، أي أن العقل هو الفعل الذي يجعل الإنسان يجمع ما يحصّله، أي يَعي ما يصل إليه من مدركات كما يعي الإناء ما يوضع فيه.

ولئن وُجدت، بين هذه المعاني الثلاثة: «الكف» و«الضبط» و«الجمع»، فروق واضحة، فإنه يمكن أن تندرج كلها تحت لفظ عام، وهو «**الربط**»؛ فالكف ربط مانع، والضبط ربط ماسك، والجمع ربط واصل؛ وقد نبني على هذا المدلول الجامع، أي «الربط»، المدلول الاصطلاحي لمفهوم «العقل»، بحيث يكون العقل هو **إدراك الإنسان للارتباط الموجود بين شيئين فأكثر، أي للعلاقة بينهما**؛ وقد نضع للعقل التعريف المجمل التالي:

- **العقل هو إدراك الإنسان للعلاقات القائمة بين الأشياء.**

ونجد في اللغة سندا لهذا التعريف، حيث إن الجذر [ع/ق/ل] المشتق منه لفظ «العقل» هو عبارة عن قلب للجذر [ع/ل/ق] الذي اشتُق منه لفظ «العلاقة»، مع العلم بأن بعض اللغويين يرون أن الغالب على تقاليب الجذر الثلاثي أن تشترك في معنى عام.

وهل، بعد هذا، نعجب من كون القرآن الكريم، في كل المواضع الذي ذكر فيها مادة «عقَل» ـ وهي تسع وأربعون آية ـ لم يوردها إلا بصيغة الفعل، ولا وجود لصيغة الاسم منها، ولا بالأوْلى لصيغة اسم الفاعل التي قد تُحمَل على معنى الصفة الثابتة! فلنذكر منها الآيات التالية؛ أولاها: «أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب، أفلا **تعقلون**»[11]؛ والثانية: «أفتطمعون أن يؤمنوا لكم، وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرّفونه من بعد ما **عقلوه**، وهم يعلمون»[12]؛ والثالثة: «وقالوا لو كنا نسمع أو **نعقل** ما كنا في أصحاب السعير»[13]؛ والرابعة: «وتلك الأمثال نضربها للناس وما **يعقلها** إلا العالمون»[14]؛ والخامسة: «أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو **يعقلون**»[15].

وليس هذا فقط، بل إن القرآن الكريم يستعمل فعل «فَقِه» في معنى «عقَل»، إذ يقول، عزّ وجل: «قد فصَّلنا الآيات لقوم **يفقهون**»[16]، ويقول أيضا: «كذلك نفصّل الآيات لقوم **يعقلون**»[17]؛ وكما أن اسم المصدر من «عَقَل» لم يَرد ذكره في القرآن، فكذلك لم يَرِد فيه ذكر اسم المصدر من «فَقِه»؛ وفي هذا الاستعمال القرآني للفعل: «فقِه» دلالة واضحة على مزيد التأكيد على هذه الصبغة الفعلية، بل أكثر من ذلك، فيه دلالة على أن العقل يستلزم العمل، حيث إن «التفقه» هو التعلم المصحوب بالعمل بناء على الآية الكريمة: «وما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة طائفة منهم ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون»[18]؛ ولو أن علماء المسلمين تأمّلوا حق التأمل علاقة الترادف التي أقامها القرآن بين المفهومين: «العقل» و«الفقه»، نافذين إلى

---

(11) الآية 44، سورة **البقرة**.
(12) الآية 75، سورة **البقرة**.
(13) الآية 10، سورة **الملك**.
(14) الآية 43، سورة **العنكبوت**.
(15) الآية 44، سورة **الفرقان**.
(16) الآية 98، سورة **الأنعام**.
(17) الآية 28، سورة **الروم**.
(18) الآية 122، سورة **التوبة**.

أغوارها، لاهتدوا إلى حقائق أساسية تُراجع عددا غير قليل من الأحكام الراسخة في النفوس التي تتعلق بهما، بل لاستطاعوا أن يغيّروا المسارين اللذين اتخذهما هذان المفهومان في تاريخ الثقافة الإسلامية؛ فلا ينحصر عمل العقل في ضبط **ظاهر الأشياء وحده**، ولا ينحصر عمل الفقه في ضبط **ظاهر الأفعال وحده** كما حصل في هذه الثقافة؛ بل لتمكّنوا من تفادي التعارض الذي أقيم بينهما، حتى صار العقل يغلب على معناه «الاختصاص بأمور الدنيا» والفقه يغلب على معناه «الاختصاص بأمور الأخرى».

وحاصل الإشكال الثاني أن تعريف العقل بالجوهر يؤدي إلى إضفاء صفة الخلود عليه، ومعاملته معاملة الشيء الذي يجمد على ظاهر هويته كما يؤدي إلى تقسيم الإنسان إلى ذوات كثيرة، كل واحدة منها قائمة بنفسها؛ كل ذلك يدعو إلى وضع تعريف جديد للعقل لا «يُجوهره»؛ ونجد ضالتنا في استعمالات هذا اللفظ في التداول العربي، إذ يفيد فيه معاني «الكف» و«الضبط» و«الجمع»، وتشترك هذه المعاني كلها في مدلول عام هو «الربط»، بحيث يمكن أن نَحدَّ العقل بكونه الفعل الإدراكي الذي يقوم في الربط بين الأشياء.

3. إشكال الفصل بين العقل والحس

لقد تَمّ الفصل بين «العقل» و«الحس»، حتى أُنزلا منزلة الضدين؛ فلما تقرَّر عند المتفلسفة أن العقل جوهر باق غيرُ فَان، فقد أُنزِل رتبة غير الرتبة التي يَنزلها الحس؛ فالأمر المعقول يُعدُّ أشرفَ، والأمر المحسوسُ يُعدّ أخس؛ وصارت هذه التفرقة بين المعقول والمحسوس أصلا تقاس عليه تفرقات أخرى نحو «التفرقة بين النفس والبدن» أو «التفرقة بين العالم العلوي والعالم السفلي» أو «التفرقة بين عالم الروح وعالم المادة»؛ وقد كان لنظرية المُثُل التي وضعها أفلاطون أثرُها البالغ في ترسيخ هذا التفاوت في الرتبة، إذ أنها ترفع المعقولات إلى أعلى رتبة وجودية، جاعلة من المحسوسات مجرّد ظلال لها؛ وبلغ تأثير هذه المقابلة اليونانية بين عالم المعقول وعالم المحسوس درجة أن سادت التفرقة بين العقل والحس في مختلف شُعَب المعرفة الإسلامية، زاد من حِدَّتها اكتسابها صفة

أخلاقية دينية؛ ذلك أن جمهور المسلمين أصبح يعتقد أنه يتعيّن على المؤمن تحصيل المعقولات، لأن هذا التحصيل هو مطيته إلى الآخرة، بل بات يسلّم بأن المعقولات تنتمي إلى عالم الأمر الغيبي[19]، كما أضحى يعتقد أنه يتعيّن على المؤمن، في المقابل، الزهدُ في المحسوسات، لأنها متاع دنيوي لا يتعدى نفعه الحياة العاجلة، بل بات يسلّم بأنه لا يجوز الاشتغال بالمحسوسات إلا إذا تقيّدت بمحاكاة المعقولات الأمرية، متطلّعة إليها أو متشبهة بها؛ ونورد على هذه التفرقة بين العقل والحس الاعتراضات الآتية:

3 . 1. تقديس العقل؛ لقد أفضى الفصل بين العقل والحس إلى **تقديس العقل بما يقرُب من التأليه**، حتى إنه يجوز الكلام بهذا الصدد عن نوع من «الوثنية العقلانية» اصطبغت به المعرفة البشرية في مجملها؛ فلما تقرَّر عند اليونان أن العقل أسمى من الحس، لا غرابة أن يقع الارتقاء بهذا الشرف إلى أقصى مداه، ويبلغ به غاية الروحانية، وهي: «الألوهية»، فيُصبح العقل إلها، بل يتفرع إلى آلهة عدة؛ وحتى عند الأقوام غير اليونان الذين لم يؤلِّهوا العقل تأليه هؤلاء له، بلغ التعلق بالعقل عندهم حد العبودية له بوجه أو بآخر؛ فهؤلاء علماء المسلمين، على شديد توحيدهم، لم يبقَوا بمنأى عن هذه العبودية للعقل؛ ينهض دليلا على ذلك إجماعهم على أن العقل هو المقوِّم الذاتي الذي يميز الإنسان عن البهيمة، حتى خصوا مناط التكليف به، بَدَل أن يكتفوا فيه بمجرّد البلوغ، مع أنه لا دليل يثبت أن الحيوان لا عقل له، ولا على أن الإنسان لا ينفك عنه العقل؛ وحسبك شاهدا على أن العقل ـ بمعنى فعل الإدراك ـ موجود عند الحيوان خطابُ النملة لقومها كما في الآية الكريمة: «حتى إذا أتوا على واد النمل **قالت** نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يَحطمنكم سليمان وجنوده، وهم لا

---

(19) ابن سينا: «الحس تصرُّفه فيما هو من عالم الخلق، والعقل تصرُّفه فيما هو من **عالم الأمر**، وما هو فوق الخلق والأمر، فهو محتجب عن الحس والعقل»، **رسائل في الحكمة والطبيعيات**، ص. 66؛ اعلمْ أن التقابل بين «عالم الأمر» و«عالم الخلق» مقتبس من لغة التصوف، وقد وُضع انطلاقا من الآية الكريمة: «ألا له الخلق والأمر، تبارك الله رب العالمين» (الآية 45، سورة **الأعراف**)

يَشعرون»[20]، وكذلك خطاب الهدهد للنبي سليمان عليه السلام كما في الآية الكريمة: «فمكُث [أي الهدهد] غير بعيد، **فقال** أحطت بما لم تُحط به وجئتك من سبإ بنبإ يقين»[21]؛ وكفاك دليلا على أن العقل قد ينتفي عن الإنسان الآية الكريمة: «إن شرَّ الدواب عند الله **الصم البكم الذين لا يعقلون**»[22]، علما بأن المقصود بالدابة هنا هو الإنسان، والمقصود بشرّه أنه لا يؤمن بما أنزل الله.

2.3. ازدواج صلة العقل بالحس؛ لا نجد للتفرقة بين العقل والحس أصلا في النص الشرعي، كتابا منزَّلا أو سُنة مطهَّرة، بل كل الشواهد تَدلُّ على أن **هذا النص يصل بين العقل والحس وصلا قويا**، بحيث يكون **في الحس عقل**، إذ أن كل الإدراكات الحسية ترتبط بالإدراك العقلي؛ فمثلا في النظر عقل، وفي السمع عقل، وفي النطق عقل، وفي الشم عقل، وفي الذوق عقل؛ أما إذا لم يكن في الحس عقل، فلا يُعدُّ حِسا، وإنما فَقْداً للحس، فمثلا النظر بلا عقل يكون عمىً، والسمع بلا عقل يكون صمما، والنطق بلا عقل يكون بُكما، والشم بلا عقل يكون خَشَما، والذوق بلا عقل يكون تَفَهاً؛ والشاهد على ذلك الآية الكريمة: «ومنهم من يستمع إليك، أفأنت تسمع **الصم** ولو كانوا لا يعقلون، ومنهم من ينظر إليك، أفأنت تَهدي **العُمي** ولو كانوا لا يبصرون»[23].

ولا تقف صلة العقل بالحس عند هذا الوجه من الارتباط ـ أي أثر العقل في الحس ـ بل تتعداه إلى حصول التفاعل بينهما؛ فكما أن في الحس عقلا، فكذلك **في العقل حس**؛ فمن المسلَّم به أن الإدراك العقلي يتعلق بالأمور الكلية، في حين أن الإدراكات الحسية تتعلق بالأمور الجزئية؛ ومن المسلَّم به أيضا أن الكليات العقلية إنما تحصل بطريق التجريد من الجزئيات الحسية؛ إلا أن هاتين المسلمتين تنبنيان على خطإ في فهم «التجريد»، ويقوم هذا الخطأ في حمل «التجريد» على معنى «الانفصال الكلي عن الحس»؛ وليس الأمر كذلك،

(20) الآية 18، سورة **النمل**.
(21) الآية 22، سورة **النمل**.
(22) الآية 22، سورة **الأنفال**.
(23) الآيتان 42-43، سورة **يونس**.

فلا يزيد التجريد عن كونه انتزاعا لبعض العناصر من المحسوس، ورفعا لها إلى رتبة العناصر الكلية، جاعلا منها صورا وبنيات وعلاقات؛ وإذا صح هذا، صح معه أن ما ينتزعه، ولو أنه يعيد بناءه، يبقى عبارة عن عناصر مستخرجة من مادة المحسوس نفسها؛ وهكذا، فإن المعقول، مهما بلغ من التجريد، يبقى حاملا لأسباب حسية معينة؛ وحتى لو فرضنا أن للعقل مقولات قبلية ومنطقية خاصة به يصوغ بفضلها المعطيات الحسية، منشئا منها تركيبات محددة، فإنه من الثابت أن هذه المقولات لا تأثير لوجودها، بل لا فائدة منها، ما لم تزدوج بالمحسوسات؛ فلولا وجودُ تداخلٍ أصلي بين العقل والحس لَما تشكّلت الأشياء المادية والتجارب الحسية بهذه المقولات العقلية المفترضة، وتقبّلت البناءات الصورية المتفرعة عليها، حتى كأن هذه المعقولات استُخلصت من هذه المحسوسات، وإلا فلا أقل من أن الأولى خُلقت في الأصل من أجل أن تنطبق على الثانية، لا على غيرها.

3.3. الاتصال السياقي والأفقي لقوى الإدراك؛ إن القوى الإدراكية العقلية والحسية للإنسان يتصل بعضها **بسياق** بعض متى اتفقت الرتبة، ويتصل بعضها **بأفق** بعض متى اختلفت الرتبة؛ أما عن الاتصال السياقي بين مختلف القوى الإدراكية الحسية، فالملاحَظ أنه ليست هناك قوة بصرية خالصة، ولا قوة سمعية خالصة، ولا قوة ذوقية خالصة ولا قوة لمسية خالصة، ولا قوة شمّية خالصة، بل قد يزدوج النطق بالسمع، ويزدوج الذوق باللمس، ويزدوج البصر بالسمع، ويزدوج اللمس بالشم، وهكذا، بل إذا فُقدت قوة من هذه القوى الحسية، تضافرت القوى الأخرى فيما بينها للتخفيف من آثار هذا الفقدان؛ وأما عن الاتصال السياقي بين القوى الإدراكية الذهنية، فليست هناك قوة خيال خالصة، ولا قوة ذاكرة خالصة، ولا قوة عقل خالصة، بل قد يزدوج الخيال بالعقل، وتزدوج الذاكرة بالخيال، ويزدوج العقل بالذاكرة، بل إذا ضعُفت قوة من هذه القوى العقلية تضافرت القوى الأخرى للتغلب على هذا الضعف؛ وأما عن الاتصال الأفقي بين القوى الإدراكية عموما، فلو رتّبنا هذه القوي على النسق الذي يجعل العقل ينزل الرتبة العليا، تليه الذاكرة، ثم الخيال، فالحس، فسوف

نجد أن القوة الحسية تأخذ بأسباب مستمدة من القوة الخيالية، إذ أعلى الحس يُشرِف على أفق الخيال، كما نجد أن القوة الخيالية تأخذ بأسباب مستمدة من قوة الذاكرة، إذ أعلى الخيال يُشرِف على أفق الذاكرة، وأخيرا نجد أن قوة الذاكرة تأخذ بأسباب مستمدة من القوة العقلية، إذ أعلى الذاكرة يُشرِف على أفق العقل.

وحاصل الإشكال الثالث أن الفصل بين العقل والحس يفضي إلى تقديس العقل إلى حد التأليه كما أنه يؤدي إلى إنكار التأثير المتبادل بين العقل والحس، وإلى تجاهل الاتصال السياقي والأفقي بين مختلف القوى الإدراكية؛ لذلك، يتعيّن أن نراجع الاعتقاد السائد بأن الإنسان يختص بالعقل دون الكائنات الحية الأخرى، وإلا فلا أقل من أن نُقيّد إطلاقه، كما يتعين أن نبحث في الحس عن أسباب العقل، وأيضا أن نبحث في العقل عن أسباب الحس، بل أن ننظر إلى القوى الإدراكية على أنها متصلة بعضها ببعض على أنحاء كثيرة، سواء اتفقت رتبتها أو اختلفت.

4. إشكال الفصل بين العقل والقلب

لقد جرى فصل «العقل» عن «القلب» بِقَدْر لا يَقلّ عن فصله عن الحس؛ فلما حدَّد الفلاسفة العقل بكونه جوهرا قائما بذاته، لم يَسَعهم إلا أن يُجرّدوه من القلب كما جرّدوه من الحس، ذلك أن إناطة العقل بالقلب كإناطته بالحس ينزع عنه صفة القيام بذاته، أي «الجوهرية»، ويسندها بالتالي إلى القلب، وهو ما لا يرتضونه؛ وبهذا، أصبح مفهوم «العقل» عندهم مستقلا عن مفهوم «القلب»، وكرسوا هذا الاستقلال بأن خصوا العقل بوظيفة **معرفية صرف**، في حين خصوا القلب بوظيفة **وجدانية صرف**، بحيث يكون القلب هو محل العواطف والانفعالات؛ ولئن كان يجوز عند أوائل الفلاسفة اجتماع هاتين الوظيفتين، فلا يجوز أن تتعلق إحداهما بالأخرى تعلق التابع بالمتبوع[24]؛ أما المتأخرون

(24) انظر مفهوم "Coeur" في **Encyclopédie philosophique universelle**، الجزء الخاص بالمفاهيم الفلسفية، وعنوانه هو: **Les notions philosophiques**.

منهم، وخاصة منذ عصر التنوير، فقد رسَّخوا هذا الفصل بين العقل والقلب، حتى طار في الناس قول أحدهم ـ وهو «باسكال» ـ وقد أعطى للوجدان في حياته حظا وافرا لا يقل عن حظ العقل فيها، إذ يقول: «إن للقلب أدلته التي لا يملكها العقل».

أما عند المسلمين، فإذا استثنينا رجال التصوف، فليس في علمائهم من لم يغلب حديثُه في العقل على حديثه في القلب، لكي ينتهي، في آخر المطاف، إلى تغييب معنى «القلب»؛ ويكاد هذا التغييب يبلغ حد النسيان الكلي عند جمهرة المتفلسفة منهم لشدة افتتانهم بالمنقول اليوناني، بل لضيق تصوُّرهم لمضامين الفلسفة وآلياتها، حتى توَّهموا أن الفلسفة لا تُمارَس إلا على طريقة واحدة، وهي «طريقة الإغريق»؛ أما الفقهاء والأصوليون والمتكلمون، فإنهم، إذا تعرَّضوا لمفهوم «القلب»، عند تناولهم للعقل والمعقول والمعاني المعقولة في باب العلل والمقاصد، حصروا كلامهم فيه من جهة أنه محل الاعتقاد والنية؛ ثم لم يلبثوا أن ينصرفوا عنه إلى كلامٍ غيره؛ وإن هذا الانصراف منهم، وهم المشتغلون بالنظر في النصوص الدينيّة، ليثير العجب متى علمنا أن عدد الآيات التي ذُكر فيها لفظ «القلب»، مفردا ومثنى وجمعا، تبلغ اثنتين وعشرين ومائة آية، منها الآيات التي تربط القلب بالإدراك، إحداها الآية الكريمة: «أفلم يسيروا في الأرض، **فتكون لهم قلوب يعقلون بها**»[25].

ويبلغ العجَب مداه حين نراهم يقيمون علم الشريعة تحت مسمى «الفقه»، ولا يولون فيه لموضوع القلب أيةَ عناية خاصة، مع أن لفظ «الفقه» ورد في صيغة الفعل منسوبا إلى القلب في سبع آيات، منها الآية: «ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس، **لهم قلوب لا يفقهون بها**»[26]، وكذلك الآية: «وجعلنا على **قلوبهم أكنة أن يفقهوه** وفي آذانهم وقرا»[27]؛ ونورد على هذا الفصل بين القلب والعقل الاعتراضات الآتية:

(25) الآية 46، سورة **الحج**.
(26) الآية 179، سورة **الأعراف**.
(27) الآية 25، سورة **الأنعام**.

4.1. تجوهر العقل في الثقافة الإسلامية؛ أدّى هذا الفصل بين القلب والعقل إلى «تجوهر» العقل في الثقافة الإسلامية، تأثرا بالفلسفة اليونانية[28]؛ والمقصود بـ«التجوهر» هنا هو أن جمهور المسلمين أقاموا العقل مقام جوهر كائن في **حيز** داخل القلب أو في **حيز** داخل الدماغ؛ والحال أننا لا نجد في النصوص الشرعية الأساسية، قرآنا كريما أو سنة شريفة، ولو شاهدا واحدا يستفاد منه إمكان هذا التجوهر، بل ما نجده هو، على العكس من ذلك، شواهدُ تنفيه صراحة؛ فقد ورد فيها الفعل: «عقَل» بوصفه يدل على الفعل الإدراكي الذي يختص به القلب؛ كما أن القرآن استعمل فعل «فَقِه»، وأسنده إلى القلب باعتباره مرادفا لـ«عَقَل»؛ ولم يَثْبُت أن علماء المسلمين، بله فقهاءَهم، جعلوا من «الفقه» جوهرا يحتل حيّزا في القلب أو الدماغ؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون اعتبار مرادِفه، وهو العقل، جوهرا يَخرِق القاعدة التي تقضي بأن ما يصدق على الشيء يصدق على مِثْله؛ ثم إن القرآن استعمل لفظا ثانيا في نفس المعنى، مُسنَدا هو الآخر إلى القلب، وهو «العلم» كما في الآية: «رضوا بأن يكونوا مع الخوالف، وطبع الله على قلوبهم، فهم **لا يعلمون**»[29]، فيكون العلم هو، كذلك، أحدَ الألفاظ المرادفة للعقل؛ ولم يقل أحد من المحققين بأن العلم جوهر محلُّه القلب أو الدماغ، مع قولهم بأن العقل إنما هو العلم، وإن كان بعض المتكلمين خَصَّ العقل بالعلم بالضروريات وحدها، أي بالحقائق البديهية التي لا تحتاج إلى إعمال النظر.

وبهذا، يتبيّن أن اختصاص القلب بفعل العقل لا يختلف في شيء عن اختصاص العين بفعل النظر أو اختصاص الأذن بفعل السمع أو اختصاص اليد باللمس أو اختصاص اللسان بالذوق[30]؛ لذلك، يكون مَن يجعل العقل جوهرا

(28) الفارابي: «إن العقل الذي به يتجوهر الإنسان آخر ما يتجوهر به هو أن يكون عقلا على كماله الأول، فهو بعد بالقوة، وما هو بالقوة فإنما كوِّن لأجل فعله، وذلك هو الذي هو جوهره هو ليس بعينه فعله»، **فلسفة أرسطوطاليس**، ص. 123.

(29) الآية 93، سورة **التوبة**.

(30) قول مأثور لعلي بن أبي طالب: «العقل في القلب».

قائما في حيّز من القلب كمن يجعل النظر جوهرا قائما في حيّز من العين والسمع جوهرا قائما في حيّز من الأذن، وهكذا بالنسبة لباقي قوى الإدراك؛ وكما أنه لا يصح أن يكون النظر أو السمع جوهرا متحيّزا، فكذلك لا يصح أن يكون العقل جوهرا متحيّزا؛ ثم هناك صفة أخرى للعقل سبقت الإشارة إليها، وهي أنه فعل يقترن بكل القوى الإدراكية الأخرى، فلا يكون، مثلا، السمع سمعا، حتى يَعْقل، ولا البصر بصرا، حتى يعْقِل، بحيث تكون كل الإدراكات موصولة بالقلب؛ والشواهد على ذلك من القرآن الكريم كثيرة؛ فهناك الآيات التي تجمع بين ذكر القلب وذكر السمع والبصر جميعا كما في الآية: «أولئك الذين طبع الله على **قلوبهم وسمعهم وأبصارهم**»[31]؛ وهناك أيضا الآيات التي تجمع بين ذكر العقل والسمع، حتى إن السمع يبدو فيها أقرب قوى الإدراك إلى العقل، كأنما الأذن إذا وعت، لزم أن يعي القلب كما في الآية: «أم تحسب أن أكثرهم **يسمعون أو يعقلون**»[32] أو الآية: «وقالوا لو كنا **نسمع أو نعقل**، ما كنا في أصحاب السعير»[33]؛ وكذلك الآيات التي يَرِد فيها ذِكر السمع بمعنى «العقل» كما في الآية: «ونطبع على قلوبهم، فهم **لا يسمعون**»[34]؛ وأخيرا هناك الآيات التي تجمع بين ذكر القلب والبصر كما في الآية: «فإنها لا تعمى **الأبصار**، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور»[35]، وكذا الآيات التي يَرِد فيها ذِكر البصر بمعنى «العقل» كما في الآية: «أفأنت تَهدي العمي ولو كانوا لا **يبصرون**»[36]؛ تترتب على كل هذا حقيقة أساسية، وهي أن الذي ينزل منزلة الجوهر ليس العقل، ولا بالأوْلى أية قوة إدراكية أخرى، وإنما هو القلب؛ **فالقلب هو وحده الذات الجامعة التي تتفرَّع منها كل قوى الإدراك**[37]، بحيث نحتاج أن نعيد

---

(31) الآية 108، سورة **النحل**.

(32) الآية 44، سورة **الفرقان**.

(33) الآية 10، سورة **الملك**.

(34) الآية 100، سورة **الأعراف**.

(35) الآية 37، سورة **النور**.

(36) الآية 43، سورة **يونس**.

(37) أو قل الروح التي مَحلّها القلب.

صوغ التعريف الذي وضعناه للعقل بإدخال معنى «القلب» فيه، فنقول: «**العقل هو عبارة عن إدراك القلب للعلاقات القائمة بين الأشياء**».

ولولا التجوهر الذي وقع **لفعل القلب ـ أي العقل** ـ بَدل القلب نفسه، لوقع التفطن لحقيقة أساسية، وهي أن الفعل العقلي أكثرُ أفعال الإدراك قابلية للتغير والتقلب، وذلك لأن إمكانات الربط بين الأشياء أكثر من أن تُحصى، فيتعيّن أن يكون الفعل الذي ينهض بهذا الربط في مِثل كثرة هذه الإمكانات التي لا تنعد؛ وهكذا، فإن العقل يتقلب في أطوار تختلف باختلاف المراحل التي يمر بها تاريخ الإنسانية، بحيث ما كان عقليا في مرحلة تاريخية سابقة قد يصير لا عقليا في مرحلة لاحقة؛ والعكس بالعكس، فما كان يُعدُّ لا عقليا في مرحلة تاريخية سابقة قد يصبح عقليا في مرحلة لاحقة؛ وليس هذا فقط، بل يتقلب أيضا في أطوار تختلف باختلاف أحوال الفرد الواحد، بحيث ما كان معقولا عنده في حال، يجوز أن يصير غير معقول في حالٍ سواه، والعكس بالعكس؛ ولا يقف الأمر عند حد تَقلُّب الفعل العقلي في الزمان؛ بل يجاوز ذلك إلى أن يتقلّب في المكان، فقد يكون الشيء الواحد عقليا في موضع ثقافي أو مجال معرفي أو نسق منطقي معين، وقد لا يكون كذلك في موضع ثقافي أو مجال معرفي أو نسق منطقي غيره؛ ويجوز أن يكون الشيء الواحد عقليا من وجه وغيرَ عقلي من وجه آخر، حتى كأنه شيئان مختلفان، وهكذا.

والجدير بالذكر بهذا الصدد هو أن في المعنى اللغوي للقلب إشارةً إلى قابليته للتغير، إذ الفعل منه، أي «قَلَبَ» يراد منه، في قولنا: «قلب الأمر»، أنه غيَّره إلى عكسه، وهذا منتهى التغيير؛ فيكون في إسناد العقل للقلب إرادة صريحة لنسبةِ قابلية التغير إليه، هذه القابلية التي لا تفتأ تُؤكِّدها وقائع تَقلُّب المعرفة الإنسانية، نظرية كانت أو عملية.

2.4. تفقيه الممارسة الدينية؛ أفضى هذا الفصل بين القلب والعقل إلى الغلو في «تفقيه» الممارسة الدينية؛ والمراد بـ«**التفقيه**» هنا هو التقنين الفقهي لأفعال المكلفين بما يجعل اهتمام الفقيه منصبا أساسا **على ظاهر** موافقة هذه الأفعال في جزئياتها للأحكام الشرعية؛ والحال أن هذا الاهتمام الخاص بظاهر

الأحكام كان سببا في إهمال المعاني الخُلُقية التي تنطوي عليها هذه الأحكام؛ فلا يسع الناظر في النص الشرعي الأصلي إلا أن يلحظ بأن الحكم الواحد من أحكامه ينضبط دائما بصفة خُلقية، أو أكثر، يتوجب على المكلَّف أن يحصِّلها، فيكون **الأصل في الحكم الفقهي هو القيمة الخُلُقية**؛ وقد أدى الإهمال لهذه القيم الخُلقية في الأحكام الفقهية إلى الوقوع في محذورين اثنين:

أحدهما، **قصر الأخلاق على جزء محدود من أفعال المكلفين**؛ وفي هذا جهل بحقيقة الأخلاق؛ فالصواب أن كل فعلٍ يأتيه الإنسان يكون سببا من أسباب تخلُّقه، لأن صلاحه في الدنيا، بل فلاحَه في الآخرة، مستمد من هذا التخلق الذي لا ينقطع إلا بانقطاع حياته؛ وهكذا، فما من فعل يأتيه الإنسان إلا ويصح الحكم عليه بالخير أو الشر، يستوي في ذلك «الفعل الحسي» كالأكل و«الفعل المعنوي» كالفهم؛ وإذا حصل أن تردَّدنا في أمر هذا الفعل أو ذاك، فإن هذا التردد لا يرجع إلى كونه لا يحتمل هذا الحكم، وإنما لكوننا لم نهتدِ بعدُ إلى أيّ الحكمين الخُلُقيين ينطبق عليه، لخفاء أمره في مقام العمل الذي نحن فيه.

والمحذور الآخر هو **اعتبار الأخلاق من المقاصد الكمالية**؛ وفي هذا سوء فهم لحقيقة الدين، لأن الاعتبار الأول في الدين يكون، لا للحاجات البدنية والمصالح الدنيوية التي أولاها الفقهاء عناية خاصة، وإنما للمعاني الروحية والمطالع الأخروية التي تغافلوا عنها، فضلا عن أنّ، في الوقوع في هذا المحذور، تجاهلا أو سوءَ تأويل للحديث الشريف: «إنما بعث لأتمم مكارم الأخلاق»؛ فلا يصح أن تكون البعثة النبوية على جلالها من أجل ما هو كمالي لا حرَج في تركه، وإنما ينبغي أن تكون من أجل ما هو أمر ضروري لا يجوز أبدا تركه؛ كما لا يصح أن يكون الإتمام الذي تستهدفه هذه البعثة يتعلق بجزء معين من الإسلام، وإنما ينبغي أن يتعلق بكلية هذا الدين باعتباره الطور الخاتِم لأطوار التشريع الإلهي المنزَّل.

3.4. عدم تبيُّن آفات المعرفة العقلية؛ مَنَع فصل العقل عن القلب علماء المسلمين من تبيُّن وتأمُّل مختلف الآفات التي قد تدخل على المعرفة العقلية،

وبالتالي مَنعهم من تحديدِ أنواع المعرفة العقلية المحفوظة من هذه الآفات والتي توصّل إلى الصلاح الدنيوي والفلاح الأخروي، ناهيك من وضع نظرية مفصَّلة في هذه الأنواع؛ فلقد ذكر القرآن الكريم أن القلب قد يتعطل عن أداء وظيفته الإدراكية المحددة له، معبّرا عن مظاهر هذا التعطل بألفاظ مختلفة، منها لفظ «**المرض**» كما في الآية: «في قلوبهم **مرض**، فزادهم الله **مرضا**»[38]، ولفظ «**القفل**» كما في الآية: «أفلا يتدبرون القرآن، أم على قلوب **أقفالها**»[39]، ولفظ «**الكِنان**» كما في الآية: «إنا جعلنا على قلوبهم **أكنة** أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا»[40]، ولفظ «**الطبع**» كما في الآية: «**وطُبع** على قلوبهم، فهم لا يفقهون»[41]، ولفظ «**الختم**» كما في الآية: «**ختم** الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة»[42]، ولفظ «**القسوة**» كما في الآية: «ثم **قست** قلوبهم من بعد ذلك، فهي كالحجارة أو أشد **قسوة**»[43]، ولفظ «**الحيلولة**» كما في الآية: «واعلموا أن الله **يحول** بين المرء وقلبه، وأنه إليه تحشرون»[44]؛ وقد نصنِّف مظاهر هذا التعطل إلى أربعة أقسام: «المرض» و«الإقفال» (على تقدير أن «الكنان» و«الطبع» و«الختم» إنما هي درجات متفاوتة من «الإقفال») و«القسوة» و«الحيلولة»؛ ولما كان كل تعطُّل يورِّث آفة عقلية محددة، لزم أن تختلف آفات المعرفة العقلية باختلاف هذه التعطلات القلبية الأربعة؛ فتكون هناك «المعرفة العقلية المريضة» و«المعرفة العقلية المقفلة» (بدرجاتها الثلاث: «المغطاة» و«المطبوعة» و«المختومة»)، وهناك «المعرفة العقلية القاسية» و«المعرفة العقلية المفصولة»؛ وفي مقابل هذه الأنواع من المعرفة العقلية الضارة، هناك أنواع المعرفة العقلية التي تنفع الإنسان في حياته، دنيا وأخرى، وهي، على التوالي،

(38) الآية 10، سورة **البقرة**.
(39) الآية 24، سورة **محمد**.
(40) الآية 57، سورة **الكهف**.
(41) الآية 87، سورة **التوبة**.
(42) الآية 7، سورة **البقرة**.
(43) الآية 74، سورة **البقرة**.
(44) الآية 24، سورة **الأنفال**.

«المعرفة العقلية السليمة» و«المعرفة العقلية المفتوحة» (برتبها الثلاث: «المكشوفة» و«الواعية» و«المشروحة») و«المعرفة العقلية الليّنة»، و«المعرفة العقلية الموصولة»؛ ومن هنا، يتضح أن المعرفة العقلية، على خلاف الرأي الشائع، ليست واحدة كما أن ترتيبها لا يعود إلى معيار واحد، هو معيار الصدق والكذب، بل إن هناك معايير متعددة تتمثل في «معيار السلامة والمرض»، و«معيار الانفتاح والانغلاق» و«معيار اللين والقسوة» و«معيار الوصل والفصل».

ورب معترض يقول إن هذه المعايير الأخيرة تضبط المعرفة العقلية العملية، في حين أن معيار الصدق والكذب يضبط المعرفة النظرية، وشتان بين المعرفتين؛ والجواب عن هذا القول يكون من أوجه:

أ. أن المعرفة العملية ينبغي أن تشمل المعرفة النظرية، بحيث يكون معيار المعرفة الأُولى متضمنا لمعيار المعرفة الثانية، فمثلا «السلامة» هي الصورة العملية لـ«الصدق» والمتضمنة له، و«المرض» هو الصورة العملية لـ«الكذب» والمتضمنة له.

ب. أن الأصل في الإدراك العقلي أن يكون، بموجب صلته بالقلب، إدراكا عمليا، نظرا لأن القلب، لما كان هو الجوهر الحي في الإنسان، بل كان هو مصدر الحياة فيه، صار أعلق شيء بالعمل، لأنه سبب البقاء؛ فيلزم أن يكون الفعل الخاص بالقلب، وهو الإدراك العقلي، مشبَعا بهذا التوجه العملي الأصلي؛ علاوة على ذلك، فإن الإنسان المدرِك، ولو أنه يركّز، في الظاهر، على هذه القوة أو تلك من قواه الإدراكية، فإن قلبه، في الحقيقية، يُدرك الأشياء بجميع هذه القوى دفعة واحدة في تعاضد بينها، وإلا فلا أقل من أنه يدركها، باعثا الاستعداد في هذه القوى لكي يَمُدّ بعضها بعضا على طريقته؛ فمثلا من يسمع صوتا من قريب، فإنه يُعِدّ نفسه ليري صاحبه أو ليكلمه أو ليصافحه، بل قد يتطلع إلى أن يشم رائحته، فضلا عن أن من يفقد حاسة معينة، قد يجد في حواسه الأخرى بعض العِوض؛ وهذا الإدراك ـ أو الاستعداد الإدراكي ـ الشامل تزدوج فيه أسباب النظر بأسباب العمل؛ والفصل بين هذه الأسباب إنما هو تصرف إجرائي ينبغي أن لا يُتعدّى به طورُه، فيُظنّ أنه الحق في نفس الأمر.

ج. أن المعرفة، في النص القرآني، لا يمكن أن تكون إلا معرفة عملية صريحة؛ ولا يقال إن هذا النص يَحثُّ على استعمال العقل والنظر في آيات الكون، حتى لا يكاد يضاهيه نص ديني آخر، لأنا نقول إن المطلوب من هذا النظر ليس هو معرفة الكون لذاته، وإنما معرفة المكوِّن الأعلى؛ والحال أن معرفة المكوّن الأعلى لا تكون إلا عملية، لأنها، أصلا، عبادة؛ وبالإضافة إلى ذلك، فإن النص الديني غايتُه أن يرتقي بعمل الإنسان إلى رتبة العمل الصالح، فلا يجوز أن يخوض في المسائل المجرَّدة، لاسيما وأنه يخاطب الناس كافة؛ وحتى إذا اقتضى السياق أن يتعرض لهذه المسائل الدقيقة، كان ذلك بضرب الأمثال عليها، تقريبا لها وإشعارا بمآلها العملي.

وحاصل الإشكال الرابع أن الفصل بين العقل والقلب أفضى إلى ترسيخ الاعتقاد لدى جمهور المسلمين بأن العقل جوهر كائن في حيّز مخصوص من القلب أو من الدماغ، وجعل فقهاءهم يولون اهتمامهم بالأساس لظاهر موافقة الأفعال للأحكام، ويُهملون القيم الأخلاقية التي تنبني عليها، كما مَنع علماءهم من تأمل أنواع الآفات التي يُحتمل أن تدخل على المعرفة العقلية؛ والحقيقة أن القلب هو مصدر الإدراكات العقلية التي تتميَّز بشدة التقلب ومتانة الصلة التي تربطها بكل قوى الإدراك التي يملكها الإنسان، بحيث يكون في سلامة القلب سلامة المعارف والمدركات؛ كما أن القلب هو مصدر القيم الأخلاقية التي تنبني عليها أحكام الشرعية، بحيث يكون في صلاحه صلاح الأعمال والتصرفات.

5. إشكال الفصل بين العقل والخُلُق

لقد تَمَّ الفصل بين «العقل» و«الخُلق» لاعتبارات لا تقِلُّ تَمسّكا بالتجريد عن الاعتبارات التي حصل بها التفريق بين العقل والحس وكذا التفريق بين العقل والقلب.

5. 1. الأدلة على الفصل بين العقل والخُلُق؛ جاء الفلاسفة بهذا الفصل بالاستناد إلى الأدلة الآتية:

5. 1. 1. جوهرية العقل وفعلية الخُلُق؛ لقد رأوا في العقل جوهرا، أي

ذاتا قائمة بنفسها، لا بغيرها، بينما رأوا في الخُلُق مجرَّد فعل، والفعل لا يقوم بنفسه، وإنما يقوم بغيره؛ وقد ظهر بطلان قولهم بجوهرية العقل، وثبت بما لا مزيد عليه أن العقل فعل صريح؛ وقد يقول القائل إن الصفة الجوهرية للعقل ثابتة بطريق البرهان الفلسفي الموجَّه إلى الخاصة، في حين أن الصبغة الفعلية للعقل تمَّ بيانها بطريق الدليل الخَطابي الموجه إلى العامة، والذي هو عبارة عن جملة من الشواهد النصية، وشتان بين الطريقين؛ والجواب أن البرهان الفلسفي، على صناعيته، ليس بالضرورة أيقن من الشاهد النصي ولو أنه قد يكون أعقد منه في تركيبه، ذلك أن الخبَر قد يصيب حيث يخطئ النظر، فضلا عن أن الخبر الصادق يعلو على كل نظر، فما الظن بالخبر القرآني!

5 . 1 . 2. الفصل بين العقل النظري والعقل العملي؛ العقل عند الفلاسفة على نوعين: «العقل النظري»، وهو يبحث في ماهيات الأشياء وفي أسبابها الكلية وعلاقاتها الضرورية عن طريق البرهان، وهذا النوع لا دخل للخُلق فيه؛ و«العقل العملي»، وهو الذي يُحدّد كيف يكتسب الإنسان الفضيلة، طلبا للسعادة، وكيف يكون مواطنا صالحا يطلب الخير العام لمجتمعه المحصور في المدينة[45]؛ لكن تصورهم لهذا العقل الثاني ـ أي العقل العملي ـ يبقى عرضة لورود شبهتين اثنتين عليه: «شبهة التجوهر» و«شبهة التبعية».

أما عن **شبهة التجوهر**، فلما كان حدُّ العقل عندهم أنه جوهر مجرد عن المادة، وجب أن تلازمه صفة الجوهرية في تفرُّعه إلى نوعين، فيكون العقل العملي جوهرا كما يكون العقل النظري جوهرا؛ وفي هذا ما يوهم بحصول ازدواج في هذا الجوهر الذي هو العقل، حتى كأنه جوهران اثنان؛ ولما كان جوهر العقل، بحسب تعريفه، ذاتا بسيطة، لا تركيب فيها ولا انقسام، اضطرب كلام فلاسفة الإسلام بهذا الصدد، حيث إنهم اضطروا إلى أن يسندوا إلى العقل

---

(45) عبد الأمير الأعسم: **المصطلح الفلسفي عند العرب** (في ضمنه **كتاب الحدود** لابن سينا) ص. 240-241؛ انظر أيضا ابن سينا: «أما النفس الناطقة الإنسانية، فتنقسم قواها إلى قوة عالمة وقوة عملية، وكل واحدة من القوتين تسمى عقلا باشتراك الاسم»، **رسائل في أحوال النفس**، ص. 63.

صفة «الفعلية»؛ فقد اعتبروا إقبال النفس الناطقة على العلم فعلا، وسموه عقلا نظريا[46]، وحينئذ، يلزمهم أن يعتبروا إقبالها على العمل، هو الآخر، فعلا، وأن يسمُّوه عقلا عمليا؛ وواضح أن «الجوهرية» و«الفعلية» مفهومان متضادان، لأن الفعل عرض، والعرض خلاف الجوهر، إذ يطرأ عليه من خارجه.

وأما عن **شبهة التبعية**، فلما كان النظر، على صورة التأمل، عند المتفلسفة، أسمى فعل يمكن أن يأتيه الإنسان، فقد تقرر لديهم أن العقل النظري يَنزل رتبة أعلى من الرتبة التي ينزلها العقل العملي؛ وقد يُستفاد من هذا النزول في الرتبة وجود تبعية العقل الثاني للأول؛ ويبدو أن هذه التبعية على نحوين:

أ. أن الأصل في العقل النظرُ، وليس العمل؛ وهذا الاعتقاد، على رسوخه في النفوس، غير مسلّم؛ ذلك أن الفعل العقلي الأول الذي يُقبل به الإنسان على الأشياء فعل لا ينفك فيه النظر عن العمل، أو، على الأصح، فعل متداخل لا تنطبق عليه مقولة النظر بمفردها ولا مقولة العمل بمفردها، أي أن حقيقته هو أنه **فعل إدراكي خاص سابق على الفرق بين هاتين المقولتين**، وذلك لصدوره من القلب؛ إذ القلب، على فطرته الأصلية، متى تعلَّق بأي شيء كان تعلُّقه به بكليته؛ فيأتي فعلُه الإدراكي جامعا متكاملا لا يتخصص أو يتفرع أو يتجزأ إلا لاعتبارات لاحقة؛ وبهذا، يكون النظر والعمل عبارة عن نتاجين مختلفين يتَحَصَّلان من هذا الفعل القلبي الأصلي بعملية تجريدية صناعية؛ وإذ ذاك، لا بد أن تكون للنظر والعمل نفس الرتبة.

ب. أن النظر شرط في وجود العمل، فلا عمل بغير نظر، في حين يوجد النظر ولا عمل؛ وهذا الاعتقاد الثاني، ولو أنه أكثر شيوعا من الأول، هو أيضا غير مسلَّم؛ ذلك أنه يفترض أن الحقيقة الإنسانية مزدوجة: «نظر» و«عمل»، بحيث ما هو نظر لا يكون عملا وما هو عمل لا يكون نظرا؛ والحال أنه يجوز أن نستبدل بهذا الافتراض افتراضا يضادُّه، وهو أن الحقيقة الإنسانية، أصلا،

---

(46) ابن سينا: «النفس الناطقة، إذا أقبلت على العلوم سمي فعلها عقلا، وسمّيت بحسبه عقلا نظريا»، **رسائل في أحوال النفس**، ص. 170.

واحدة، وهي **حقيقة عملية**، بحيث يصح أن نضفي الصبغة العملية على كل فعل من أفعال الإنسان التي تقترن **بالقصد أو الإرادة**؛ والنظر هو أحد هذه الأفعال المقصودة أو المرادة، فيكون **النظر عبارة عن عمل صريح** حتى ولو لم نتوسل فيه بالجوارح الظاهرة والتي غالبا ما يُعتَبر استعمالُها هو الدليل على الدخول في العمل؛ وتوضيح ذلك هو أنه، في مقابل الجوارح الخارجية، توجد الجوانح الداخلية التي يجمعها القلب، والتي تقوم بنظير ما تقوم به الجوارح؛ والنظر العقلي إنما يتوسَّل في تحققه بالجوانح توسُّلَ العمل اليدوي بالجوارح؛ ولا شك أن هذا الافتراض الثاني هو الذي جعل بعض الفقهاء يعتبرون الأقوال أفعالا ويرتبون عليها أحكاما، وجعل الصوفية يتكلمون عن «أعمال القلوب» في مقابل أعمال الأبدان؛ وحتى لو لم نأخذ بهذا الافتراض وأبقينا على الافتراض السابق، فلا جدال في أن الإنسان ليس بمقدوره أن يَنظر في كل شيء يحيط به أو في كل شيء يحدث له، لأن ما يحيط به أكثر من أن يُحصَى، ولأن الحوادث التي تنزل به أدهى وأخفى على نظره، فيضطر إلى الدخول في العمل منذ الوهلة الأولى، ممارسا النظر من خلال العمل؛ ومهما كان، فإن النظر، أصلا، يحتاج إلى مُهلة، ومِثْلُ هذه النوازل لا تُمهل، فيكون العمل لازما لِحِينه.

5.1.3. تَميُّز الإنسان عن الحيوان بالعقل؛ يقضي ترتيب الموجودات عند الفلاسفة بأن يكون الشيء الذي يفصل الإنسان عن الحيوان هو العقل؛ ووضعوا له تعريفا متواترا تلقَّاه علماء المسلمين بالقبول، جيلا إثر جيل، حتى أصبح بمنزلة الحقيقة الثابتة، وهو، كما تقدم، أن «الإنسان حيوان ناطق»، أي قائل عاقل، بل صار مفهوم «الإنسانية» عندهم يتحدد بـ«العقلانية» كما يتجلى ذلك في «نظرية التكليف» و«نظرية خَلق الأفعال»؛ وتمسّك المتأخرون من المسلمين بهذا التحديد، متأثرين بغيرهم من المحدثين في الإشادة بالعقل الإنساني إلى حد التقديس والتعبُّد له؛ وهذا التعريف للإنسان أيضا غير مسلَّم؛ فَلِمَ لا يجوز أن تكون القوة العقلية من قوى الإنسان من جنس قوة الإدراك التي يملكها الحيوان والتي يهتدي بها إلى مراعيه وموارده، ويميز بها بين المضار والمنافع، متجنبا للمضار ومقبلا على المنافع، كما يتعرف بها على أقرب

المسالك التي توصّله إلى حظيرته ولو بعد محاولات متتالية يخطئ فيها بقدر ما يصيب! بل ما المانع من أن نسمي هذه القوة الإدراكية الخاصة بالحيوانات، هي الأخرى، **عقلا**، بحيث لا تختلف عن قوة الإدراك العقلي عند الإنسان إلا في الدرجة! فلا يبعد أن ما يتوصَّل الإنسان إلى تحقيقه بقوته العقلية يتوصَّل الحيوان إلى تحقيق نظيره بقوته الإدراكية على قدر رتبته الوجودية؛ ولا يقال: «إن الغريزة هي التي تُوجِّه الحيوان إلى منافعه»، لأنه قد قيل كذلك: «إن العقل غريزة»[47]، ولو أن هذا المفهوم يشوب مدلولَه كثيرٌ من الغموض.

وغريب، حقّا، أن يرتضي علماء المسلمين تخصيص الإنسان بالعقل دون غيره، وأن لا يساورهم شك في صحته، مع أن القرآن الكريم ذكر أمثلة للحيوانات التي تتكلم كالنملة والتي تعلم ما لم يعلمه الإنسان كالهدهد والتي تسبّح لله، بل تسجد له، فضلا عن وصفه لها بكونها أُمَما أمثال البشر؛ ولا يُحتج علينا بالآية الكريمة: «لقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس، لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك **كالأنعام**، بل هم أضل، أولئك هم الغافلون»[48] أو بالآية الكريمة الأخرى: «أم تَحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون، إن هم **كالأنعام**، بل هم أضل سبيلا»[49]، فيقال إن ذكر «الأنعام» جاء هنا في سياق نفي العقل عنهم بالكلية، فيكون المراد بتشبيه الغافلين بهم نزول رتبتهم عن رتبة العاقلين، لكن هذا التأويل يقع في خطأين: **أحدهما** أنه يتجاهل أن الأنعام، في الواقع، تُبصر وتسمع وتفقه (أي تعقل)، وأن القرآن لا ينفي عنها وجود هذه الإدراكات الظاهرة، و إنما الذي ينفيه هو وجود إدراكات أخرى من جنسها تعلو عليها وتليق برتبة الإنسان، وهي التى أشبه الغافلون الأنعامَ في الخلو منها، وإلا فهم يبصرون ويسمعون

---

(47) المحاسبي: «العقل غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق ولا طعم، وإنما عرَّفهم الله إياها بالعقل منه»، **العقل وفهم القرآن**، ص. 201-202

(48) الآية 179، سورة **الأعراف**.

(49) الآية 44، سورة **الفرقان**.

ويفقهون كما تبصر وتسمع وتفقه الأنعام؛ **والثاني** أن هذا التأويل يغفل الأهمية التي يكتسيها أحد اللوازم المترتّبة على وصف الغافلين بأنهم أضل من الأنعام؛ وهذا اللازم هو بالذات «أن الأنعام أهدى سبيلا»؛ والواقع أنه لا هادي لها إلا ما جُعل فيها من عقل يُرشدها إلى مأكلها ومشربها ومَربِضها ولو كان عقلا أدنى من عقل الإنسان؛ والإنسان الغافل، أي غير العاقل، لا هادي له ولو كان عقله أعلى من عقل الأنعام، فتكون رتبته دون رتبتها.

2.5. الأدلة على أخلاقية الإنسان؛ إذا بطل أن العقلانية هي الحد الفاصل بين الإنسان والحيوان، وجب أن يوجد الحدُّ الفاصل بينهما في شيء يثْبُت به تفوُّق الإنسان ويتحقق به كماله، وما هذا الشيء الفاصل إلا **الأخلاق**؛ **فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق الحيوان**؛ ونسوق أدلتنا على ذلك، وهي أربعة:

5.2.1. طلب الإنسان للكمال؛ إن الحيوان لا يسعى إلى الصلاح كما يسعى إلى رزقه، متوسّلا في ذلك بما أُوتي من عقل على قدر رتبته الوجودية؛ ذلك أن السعي إلى الصلاح يقتضي أن يكون الساعي قادرا على أن يستحضر في نفسه **القيم المثلى**؛ ومعلوم أن القيمة عبارة عن معنى يتجاوز الواقع، إذ يُحدّد، لا ما هو كائن، وإنما **ما يجب** أن يكون؛ والحيوان ليس بمقدوره أن ينفصل عن واقعه المادي، متطلعا إلى واقع أفضل منه، ماديا أو معنويا كما يتطلع إلى ذلك الإنسان، مؤمِّلا تحقيق مزيد الكمال؛ ولا يفيد المعترض أن يقول إن بعض الحيوانات، هي الأخرى، تُعرف بأخلاقها المحمودة مثل الكلب في وفائه والهرة في نظافتها؛ ذلك لأن هذه الصفات لا يتحلى بها الحيوان، لأنه حصَّل بعقله معنى وجوبها ومعنى الكمال الذي ينطوي عليه، ثم انبعثت داعيته إلى تحصيل هذين المعنيين باختيار منه، وإنما لأن الحيوان خُلِقَ، في الأصل، بهذه الصفات كما خُلق بالصفات البهيمية المعلومة، ولو أن ظهوره بهذه الصفات الخُلقية قد تُحدّده ظروف إيوائه وإطعامه، هذا إذا جاز أن نسميها «أخلاقا»، وإلا فإن إطلاق هذا الاسم عليها يبقى من باب المجاز، لأن فيه شيئا من التشبيه بالإنسان.

5.2.2. اللباس القيمي للفعل العقلي؛ فكلّ فعل من أفعال الإنسان، إما

أن يرتقي به درجة أو ينحط به درجة، بحيث لا حياد في الأفعال التي تُنسب إليه بموجب طلبه للكمال، إلا أن تكون قد جُرِّدت من لباسها القيمي الذي يرفعه أو يَخفِضه؛ وإذ ذاك تغدو أفعالا أشبه بالعمليات الآلية منها بالتصرفات الآدمية، بحيث يمكن أن تَسُدَّ فيها الآلة مسدّ الإنسان، بل يمكن أن «**تُصاغ آليا**»[50]؛ ومن أبرز الأفعال التي وقع هدم أساسها القيمي، بحجة تحقيق التقدم، كثير من أفعال العقل، حتى ظن الظان أنها تخلو في الأصل من كل تطلع قيمي؛ والواقع أن هذه الأفعال العقلية المجرَّدة من لباسها القيمي لا تُمثّل إلا الجانب الآلي من القوة العقلية التي يتمتَّع بها الإنسان؛ وعلى الرغم مما حققته تأليتها في صورة أجهزة عالية الدقة من تقدُّم مادّي للإنسانية، فإنها تبقى الجزءَ الأخس من العقل، بل تبقى الجزءَ الأسهل ضبطا وامتلاكا، مقارنةً بأفعاله التواقة إلى الكمال؛ وقد أخطأ أولئك الذين يزعمون بأن نهوض الإنسان يتحقق بالتصرف في هذا الجزء الآلي من العقل، ذلك لأن هذا التصرف لا يزيد عن تحويل الإنسان إلى كيان مسخَّر، ولأن هذا النهوض إنما يتحقَّق بإيجاد الأسباب التي تجعل أفعال العقل تتطلع إلى مزيد الكمال الخُلُقي، والتي هي أشرف جزء فيه؛ وقد حذا حذوهم في هذا الزعم كثير من دعاة الإصلاح المسلمين، ظنا منهم أن استعادة الأمة عزها الوجودي ودورها الرِّسالي يقوم في البدار إلى بناء المصانع وتعمير البلاد؛ والحق أن الأمة أحوج إلى البدء **بتجديد الإنسان** منها إلى الاندفاع في تشييد العمران، نظرا لأن هذا التشييد المادي، بموجب آلية الأفعال العقلية التي يقوم عليها، يكون أيسر من التجديد الذي يوجب استبدال قيم حية بقيم ميّتة، بل يزداد يُسرا إذا ما تقدَّمه هذا التجديد المعنوي.

3.2.5. الخُلُقية النموذجية للفعل العقلي؛ ذلك أن الفعل العقلي فعل قلبي، بل هو الفعل المميّز للقلب؛ ومعلوم أن القلب هو مَعِين القيم الخُلقية والمعاني الروحية في الإنسان؛ وإذا صح هذا، صح أيضا أن الفعل العقلي لا يكون مجرد فعل خُلُقي، وإنما يُشكِّل **المثال النموذجي** لغيره من الأفعال، لأنه

---

(50) أي يمكن لأفعال العقل المجرَّد أن تُحوَّل إلى عمليات آلية.

أكثر تغلغلا منها في الخُلقية التي تنبعث أصلا من القلب؛ فلو لم نعتبر من المعاني القلبية إلا **القصد أو النية**، لكان ذلك كافيا في إثبات خُلقية الفعل العقلي، إذ لا فعل عقلي بدون قصد أو نية؛ ومعلوم أيضا أن الخُلقية هي عنوان التغلغل في العمل، فيكون الفعل العقلي أكثرَ تشبُّعا بالعمل من غيره؛ ثم، من جهة أخرى، إن الفعل العقلي، على وصفه الباطن، يقترن بالتقويم الخُلُقي بأقوى مما يقترن به أي فعل سلوكي ظاهر، نظرا لأنه الأصل فيه؛ فكل فعل ظاهر ينبني على فعل باطن؛ وهكذا، فإن الفعل العقلي قد يَحسُن ـ أو يُمدح ـ متى طلب صاحبُه أن يُحصّل بواسطته المعرفة النافعة ويأتي بالعمل الصالح؛ وعلى العكس من ذلك قد يقبُح ـ أو يُذم ـ متى سعى صاحبه إلى تحصيل المعرفة الضارة وإتيان العمل الطالح؛ فأين من هذه الحقيقة ـ أي «النموذجية الخُلقية والعملية للفعل العقلي» ـ ما رسخ في الأذهان من كون أفعال العقل، في الأصل، أفعال نظرية، لا صلة مباشرة لها بالعمل، فضلا عن صلتها بالأخلاق!

4.2.5. الحرية النموذجية للفعل العقلي؛ معلوم أن الفعل العقلي اقترن، عند المسلمين، بالتكليف كما في قولهم: «العقل مناط التكليف»، فمتى وُجد العقل وُجد التكليف؛ وبيّن أن مقتضى التكليف أن المكلَّف **مسؤول** عن إتيان ما كُلِّف به، إما فعلا أو تركا، فيثاب على طاعته ويعاقب على عصيانه؛ غير أن الفقهاء والمتكلمين، بَدَل أن يُركّزوا على مفهوم «المسؤولية» الذي ينطوي عليه التكليف ويسبروا غوره، مبرزين ما يتضمن من إشكالات أخلاقية في غاية الدقة وما يترتب عليه من نتائج سلوكية في غاية الأهمية، فضّلوا التركيز على مفهوم «المشقة»؛ فلما كان التكليف، لغةً، مأخوذا من الكلفة، أي المشقة، فقد أجمعوا على اعتبار المشقة واجبةً في التكليف، بحجة أنه لولا وجودها في الأوامر والنواهي الإلهية، لم يحصل استحقاق الثواب على الامتثال لها؛ ثم إن المفسرين، من جانبهم، لَمَّا تناول بعضهم بالشرح الآية الكريمة: «إنا عرضنا **الأمانة** على السماوات والأرض والجبال، فأبين أن يحملنها، وأشفقن منها، وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا»[51]، ترجَّحت عندهم دلالة لفظ «الأمانة»

(51) الآية 72، سورة **الأحزاب**.

على معنى «الفرائض»، وفاتهم التطرق إلى المسؤولية الأخلاقية التي تلزم عن حمل الأمانة، وأفاضوا في الكلام عن الثواب أو العقاب اللذين يترتبان عليه في الآخرة.

ولو أن علماء المسلمين أعملوا نظرهم في إشكال المسؤولية نفسه الذي يقترن بالتكليف وبالأمانة، لتبيَّنوا **خصوصية العلاقة التي تربط الفعل العقلي بالحرية في معناها الأخلاقي**؛ فلا تكليف بغير مسؤولية، ولا مسؤولية بغير حرية، فيلزم **أن يكون الفعل العقلي الذي هو مناط التكليف فعلا حرّا صريحا**؛ وهكذا، فلا يوجد التكليف إلا حيث توجد **حرية** الفعل العقلي؛ و«المشقةُ» التي تأولَّ الفقهاء والأصوليون بها التكليف ليست في العمل المكلَّف به بقدر ما هي في أن يختار المكلَّف، بأفعاله العقلية، أن يَخرج من تدبير الذات إلى تدبير الله؛ كما أن الأمانة لا توجد بغير مسؤولية، ولا مسؤولية بغير حرية؛ فيلزم **أن يكون الفعل العقلي الذي هو مناط الأمانة فعلا حرا حقّا**[52]؛ وهكذا، فالأمانة لا توجد إلا حيث توجد حرية الفعل العقلي؛ والفرائض التي تأوَّل بها المفسرون الأمانة ليس أداؤها مطلوبا لذاته، وإلا كانت الإرادة التكوينية الإلهية التي خضعت لها الكائنات غير الآدمية يوم أن عُرضت عليها الأمانة تغني عن الإرادة التشريعية التي توجَّه بها الحق سبحانه إلى الإنسان؛ ولكن المطلوب هو، بالأساس، أن يختار المكلَّف بأفعاله العقلية الخروجَ من إرادة الذات إلى إرادة الله؛ ومتى تبيّن أن التكليف والأمانة يقتضيان وجود الحرية، ظهر أن الفعل العقلي ـ وهو، كما تقدم، الفعل الخلقي النموذجي ـ ليس مجرد فعل حُرّ، وإنما هو فعل ينزل منزلة المثال النموذجي لغيره من الأفعال الحرة، بحيث تتحقق فيه الحرية بوجه لا تتحقق في غيره، وبحيث يُبقي على حريته حيث لا يُبقي عليها غيره؛ فالأفعال العقلية لا تُقيَّد بالأصفاد ولا تُغيَّب في السجون، إذ صاحبُها يظل حرا طليقا فيها حتى ولو صفَدوه وسجنوه.

نخلص من هذه الأدلة الأربعة، وهي: «طلب الإنسان للكمال» و«اللباس

---

(52) أوَّل بعضهم «الأمانة» بكونها العقل وبعضهم بكونها الحرية نفسها.

القيمي للفعل العقلي» و«الخُلقية النموذجية التي يتصف بها» و«الحرية النموذجية التي يتمتَّع بها» إلى أن **الأخلاقية هي بالذات ما به يكون الإنسان إنسانا، وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة**، ألا ترى كيف أن أي تصرُّف تثبتُ «لاأخلاقيتُه» يصير معدودا في التصرفات «اللاإنسانية»، بينما التصرف الخالي من العقلانية لا يُعدّ خِلْوا من الإنسانية**!** وهكذا، يتبيّن أن الإنسانية لا تتحدد، كما اشتهر، بالعقلانية، وإنما تتحدد بالأخلاقية، بحيث يكون للإنسان من الإنسانية على قدر ما يكون له من الأخلاقية.

ولعل هذه الحقيقة هي التي جعلت التداول الإسلامي يَرُد العقلانية إلى الأخلاقية، فيعني بالعاقل «الإنسانَ الفاضل الذي يجلب الخير ويجتنب الشر»[53]؛ فلولا أن كمال الإنسان في كمال الأخلاق، ما كانت البعثة المحمدية لتدَّعي تكميل الأخلاق لدى الإنسان؛ فقد جاء في حديث صحيح مروي عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»، وفي رواية ثانية وردت في **الجامع الصغير** للسيوطي: «**إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق**»، وفي رواية ثالثة عن جابر وردت في تفسير البغوي: **معالم التنزيل**: «إن الله بعثني **لتمام مكارم الأخلاق وتمام محاسن الأفعال**»[54]؛ ويجوز أن ينزل هذا الحديث منزلة بيان للآية الكريمة: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا»[55]، حتى ولو جاز أن يكون متقدما في الزمن على نزولها، لأن خُلُقَ الرسول، صلى الله عليه وسلم ـ كما قالت أم

---

(53) يقول الفارابي: «أما العقل الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل، فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل، وذلك أنه ربما قالوا في مثل معاوية إنه كان عاقلا، وربما امتنعوا أن يسموه عاقلا؛ ويقولون العاقل يحتاج إلى دين، والدين عندهم هو الذي يظنون هم أنه الفضيلة. فهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلا وجيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يُؤثر من خير أو يتجنب من شر، ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية في استنباط ما هو شر، بل يسمونه نكرا وداهية وأشباه هذه الأسماء»، **رسالة في العقل**، ص. 4.

(54) البغوي: **معالم التنزيل**، ص. 1335.

(55) الآية 3، سورة **المائدة**.

المؤمنين عائشة رضي الله عنها ـ كان هو القرآن، بل نزل الوحي بالثناء على أخلاقه في آيات مختلفة، حسبنا منها الآية الكريمة: «وإنك لعلى **خُلق** عظيم»[(56)].

لكن العجب كل العجب أن لا ينال هذا الحديثُ ذي الصيغة العامة ما يستحقه من التـأصيل الفقهي والتأويل التشريعي، وأن لا يُبنى عليه من الأحكام والفتاوى ما بُني على غيره من الأحاديث ذات الصيغ الخاصة أو التي ليست بدرجته في الصحة؛ فرغم وروده في روايتين بأداة الحصر: «إنما» التي يستفاد منها أن البعثة النبوية ـ أي دين الإسلام ـ تتمثل، أصلا، في تكميل الأخلاق كما لو أنه، عليه الصلاة والسلام، قال: «ما بُعثت إلا لأتمم مكارم الأخلاق»، أبى بعضهم إلا أن يتأوَّل هذه الأداة بغير معنى الحصر؛ وما هذا التكلف إلا لكونهم أنزلوا الأخلاق رتبة المصالح الكمالية التي لا يقدح تركُها إلا فيمن ادَّعى العدالة أو الشهادة أو الولاية كما فعل الأصوليون أو لكونهم حصَروها في جملة من الآداب التي تُلحَق، في بعض مدوناتهم، بأحكام العبادات كما فعل الفقهاء؛ والحقُّ أن «مكارم الأخلاق» تُشكّل كل المصالح التي تضمَّنتها الشريعة المطهَّرة، ضرورية كانت أو حاجية أو كمالية؛ فليس في الإسلام حكم من الأحكام إلا ويُورِّث تطبيقُه خُلُقا أو أخلاقا مخصوصة؛ لذا، كان ينبغي أن تُستخرج من هذه الأحكام القيمُ الأخلاقية التي في طيها، ويُناط العملُ بهذه الأحكام بتحقيق هذه القيم المطويةِ فيها؛ ولو أن الفقهاء أسسوا فتاويهم وأقضيتهم على هذه القيم الأخلاقية، لكان للفقه شأن آخر، وغدا علما جامعا بين ظاهر الأفعال وباطنها؛ ولكن هذا الإهمال أدَّى إلى فتنة كبرى في العمل تمثلت في انفصال الفقه عن الأخلاق، فاستقل الفقهاء بالأحكام الظاهرة، واستقل الصوفية بالقيم الباطنة.

وحاصل الإشكال الخامس هو أن الفصل بين العقل والخُلق يقوم على أدلة هي: «جوهرية العقل في مقابل فعلية الخُلق»، و«جوهرية العقل العملي مع تبعيته للعقل النظري»، وأخيرا «اختصاص الإنسان بالعقل»؛ وقد ظهر بطلان هذه

---

(56) الآية 4، سورة **القلم**.

الأدلة الثلاثة؛ فالعقل فِعل مَثَله مَثل الخُلق، والعقل العملي أوْلى بأن يستتبع العقل النظري من أن يتْبعه؛ والإنسان أوْلى بأن يختص بالأخلاق من أن يختص بالعقلانية لثبوت طلبه للكمال ولِما يتصف به فعله العقلي من أوصاف خُلُقية تجعل منه نموذجا لكل الأفعال.

6. إشكال الفصل بين العقل والشرع

لقد اتخذ الفصل بين «العقل» و«الدين» صورا مختلفة، إحداها الفصل بين «العقل» و«الشرع»؛ فقد جرى تسليم فقهاء المسلمين ومفكريهم على السواء بهذه الصورة في الفصل كما لو كانت بديهة من البدائه أو ضرورة من الضرورات؛ وكثيرا ما كان يأتي هذا الفصل بين العقل والشرع منصوصا عليه في مختلف اجتهاداتهم واستنباطاتهم، حتى اشتهرت بينهم صيغ تعبيرية خاصة نحو: «يجوز عقلا وشرعا» أو «لا يجوز في العقل ولا في الشرع» أو «يوجبه العقل والشرع»؛ ولما قرَّروا ابتداءً الفصل بينهما من غير تردُّد، لم يسعهم إلا أن يَمضوا إلى تقليب نظرهم في وجوه الوصل الممكنة بينهم؛ فبعضهم جعل العقل تابعا للشرع، وبعضهم جعل الشرع تابعا للعقل، وبعضهم جعل العقل مكمِّلا للشرع، وبعضهم جعل الشرع مكمِّلا للعقل، وإلا فمنهم من آثر الإبقاء على هذا الفصل، جاعلا لكل واحد من طرفيه طريقَه الخاص في الخطاب، بحيث لا يلتقيان أبدا؛ وعلى الرغم من أن هذا الفصل يكاد أن يكون راسخا في الأذهان، فقد نورد عليه الاعتراضين الآتيين:

1.6. الأثر اليوناني في الفصل بين العقل والشرع؛ الراجح أن هذا الفصل لم يتقرر في الثقافة الإسلامية إلا بعد استئناس المسلمين ببعض الأفكار اليونانية التي بكَّرت بنشرها بين ظهرانيهم المدارس اللاهوتية التي كانت موجودة في الشام والعراق وفارس[57]، أي قبل أن يأتي عهد الترجمة المنتظمة الذي

(57) نذكر من هذه المدارس: «رأس عين» و«قنسرين» في الشام و«الرها» و«نصيبين»و«حران» و«جنديسابور» في فارس.

افتتحته دار الحكمة أيام المأمون؛ ولا ريب أن متفلسفة الإسلام الذين جاءوا من بعد هذا العهد قد ساهموا أكثر من غيرهم في تثبيت هذا الفصل في العقول في سياق طرحهم لإشكال التوفيق بين الحكمة اليونانية والشريعة الإسلامية؛ ويرجع أمر هذه المساهمة إلى سببين جوهريين:

أحدهما أنهم كانوا يَعدُّون مجموع ما نُقل عن اليونان بمثابة نتاج للعقل الصريح، في حين يَعدُّون مجموع ما جاء به الشرع بمنزلة ما ليس من نتاج العقل؛ وهذا الموقف، وإن بدا في ظاهره صحيحا، حيث إن الوحي لم ينتجه العقل الإنساني، فإنه يُشعر بأن الخطاب الشرعي خطاب غير عقلي؛ وهذا في غاية الفساد، إذ لولا عقلانيته ـ أو معقوليته ـ لما وقع به التكليف أصلا؛ ثم إن قسطا كبيرا من الخطاب الشرعي هو من وضع الفقهاء الذين بنوا اجتهاداتهم العقلية على أصول مأخوذة من القرآن والسنة.

والسبب الآخر أنهم تعرَّفوا، بطريق ما، على الفصل الذي أقامه «أفلاطون»، بين «**اللوغوس**» ـ أي القول العقلي الاستدلالي الذي يضعه الفيلسوف والذي يكون موجَّها للخاصة ـ وبين «**الميتوس**» ـ أي القول القصصي الخيالي الذي يضعه الشاعر والذي يكون موجَّها للعامة، كما أنهم سلَّموا بالفصل الذي أقامه «أرسطوطاليس» بين «القول البرهاني» و«القول الخَطابي»؛ ومن المحتمل جدا أن يكونوا قد رجعوا إلى هذين النوعين من الفصل القولي وتوسّلوا بهما في تحديد العلاقة بين العقل والشرع؛ وعلامة ذلك ما ذهبوا إليه من أن ما تضمنته نصوص الشرع إنما هو مثالات وتشبيهات تفيد في إفهام الجمهور مقاصد الدين، فيصير الشرع عندهم نازلا منزلة «الميتوس»، أي القول القصصي، وإلا فلا أقل من نزوله منزلة «القول الخَطابي».

ولا يخفى على ذي بصيرة ما في هذا الرأي من فساد، إذ ينبني على جملة من المسلمات، منها أنه ليس للعقل إلا طريق واحد، وهو طريق الإغريق[58]؛ وهذا باطل، لأن الأفعال العقلية ـ كما سبق ـ متعددةٌ أشكالُها ومتقلبة أطوارها؛

(58) انظر ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**.

ومنها أيضا، أن القول الذي لا يسلك الطريق العقلي اليوناني هو من جنس الخيال؛ وهذا لا يصح بالضرورة؛ فقد يكون هذا القول من نتاج قوة إدراكية تعلو على قوة الخيال، بل قد يكون الخيال نفسه على نوعين: خيال أدنى وخيال أعلى، فيجوز أن يكون القول الذي ليس على مقتضى العقل اليوناني خيالا أسمى من هذا العقل؛ ومن هذه المسلمات كذلك أن المثالات والتشبيهات الواردة في النصوص المنزلة عبارة عن تقريب لِمعانٍ لو جرّدت بطريقة اليونان، لكانت معاني عقلية صريحة، بحيث جاءت هذه المثالات والتشبيهات للتنبيه عليها؛ وهذا، هو الآخر، باطل؛ إذ يجوز أن تكون المقاصد الشرعية التي هي من وراء هذا التمثيل معانيَ عقلية من جنس غير الجنس الذي عرفه اليونان أو تكون معاني تسمو درجات على المعاني العقلية على طريقتهم، بل يجوز أن تكون من المعاني التي لا تُفهم إلا تمثيلا أو تشبيها؛ فلو أنها ذُكِرت على وجه الحقيقة، لخرج الفهم بها عن مواضعها إلى خلافها؛ كفى شاهدا على هذا وجود الفرق بين المعنى العقلي الموصول بالقلب والمعنى العقلي المفصول عن القلب، وكذا وجود الفرق بين المعنى العقلي الذي هو ثمرة العمل الشرعي والمعنى العقلي الذي هو ثمرة العمل الوضعي.

6.2. عدم تمحيص وجوه المقابلة بين العقل والشرع؛ لقد سلّم علماء الإسلام بهذا الفصل دون أن يمحّصوا مختلف الوجوه التي يمكن أن تقع بها المقابلة بين الطرفين؛ فلنذكر الوجوه المحتملة لهذه المقابلة، وهي ثلاثة: «المصدر الأصلي» و«المضمون الدلالي» و«الكيفية البيانية»، ولنوضّح كيف أن كل واحد منها يفضي إلى التشكيك في صحة هذا الفصل.

أما المقابلة بين العقل والشرع من جهة «المصدر الأصلي»، فهي تعني أن المصدر الأصلي للعقل هو **الإنسان**، بينما المصدر الأصلي للشرع هو **الإله**؛ وهذا لا يصح بإطلاق، نظرا **لأن العقل الإنساني، في أصله، صادر عن الإله صدور القول الشرعي عنه**، فهو الموجِد لهما معا بدون منازع؛ فإذا قيل بأن العقل يمارسه الإنسان من داخله وبمحض إرادته، بينما الشرع يتلقاه من خارجه وبإرادة خالقه، قلنا بأن هذا، إذا تأملناه، غيرُ مسلَّم؛ فلِمَ لا يجوز أن يكون

العقل شرعا يتلقاه الإنسان من الداخل وأن يكون الشرع عقلا يتلقاه الإنسان من الخارج! ولعل الراغب الأصفهاني أول من قاس علاقة العقل بالشرع على علاقة الداخل بالخارج، إذ يقول: «اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يتبيّن إلا بالعقل؛ فالعقل كالأُسِّ والشرع كالبناء، ولن يغني أُسّ ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس؛ وأيضا، فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يُغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني شعاع ما لم يكن بصر من داخل [. . .] **فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل**؛ وهما متعاضدان متحدان »[59].

وأما المقابلة بين العقل والشرع من جهة «المضمون الدلالي»، فإنها تفيد أن المضمون الدلالي العقلي **مضمون إنساني صِرف**، بينما المضمون الدلالي الشرعي **مضمون إلهي صِرف**؛ وهذا أيضا لا يصح بإطلاق، ذلك أن **الإنسان يفهم المضمون الشرعي فهمَه للمضمون العقلي**؛ فإذا قيل بأن الحقائق التي يتضمنها النص الديني لا يمكن مطلقا أن يتوصَّل إليها العقل من عنده وبنفسه، قلنا بأن هذا أيضا، إذا تأملناه، غير مسلَّم؛ فلِمَ لا يجوز أن نتصور العقل متقلبا في أطوار بعضُها أكمل من بعض، من غير نهاية، بحيث يُدرِك هذا العقل في كل طور مزيدا من الحقائق، حتى إذا بلغ أعلى الدرجات من الكمال، أمكنه إذ ذاك إدراك ما يبدو لنا الآن أنه لا يطيق إدراكه! ولْتعتبر بالحقائق الدينية التي لم تُدرَك عند نزولها، ثم أصبحت مُدرَكة الآن بعد أن تقدمت المعرفة الإنسانية! ولِمَ لا يجوز أيضا أن تتفاوت عقول الناس فيما بينها، فيدرك هذا بعقله من الحقائق الدينية ما لا يستطيع ذاك أن يدركه أو يدرك منها غير ما يدرك! بل لِمَ لا يجوز أن يتقلب عقل الفرد الواحد في أحوال متفاوتة تجعله يدرك ما كان يحكم في السابق بأنه غير مدرَك له! أو قل باختصار لِمَ لا يجوز أن يصير مُدرَك الشرع في البداية هو مُدرَك العقل في النهاية، ويصير مُدرَك الشرع عند هذا هو مُدرَك العقل عند ذاك!

وأما المقابلة بين العقل والشرع من جهة «الكيفية البيانية»، فتعني أن كيفية

---

(59) الراغي الأصفهاني: **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص. 117-118.

العقل في بيان أغراضه **كيفية إنسانية صِرف**، بينما كيفية الشرع في بيان أحكامه **كيفية إلهية صِرف**؛ وهذا كذلك لا يصح بإطلاق، ذلك أن **الإنسان يستعمل كيفية البيان على مقتضى الشرع استعماله لكيفية البيان على مقتضى العقل**[60]، والآيات القرآنية الشاهدة على ذلك كثيرة نذكر منها: «نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين **بلسان عربي** مبين»[61]، وأيضا الآية: «إنا أنزلناه قرآنا **عربيا** لعلكم تعقلون»[62]، وأخيرا الآية: «كتاب فُصِّلت آياته قرآنا **عربيا** لقوم يعلمون»[63]؛ فإذا قيل بأن وسائل التعبير والتبيين التي يستخدمها النص الشرعي لا يمكن أن يتوسَّل بها العقل من عنده وبنفسه، قلنا بأن هذا كذلك، إذا تأملناه، غير مسلَّم؛ فلِمَ لا يجوز أن تكون وسائل العقل، في الأصل، وسائل شرعية، لكن دخلت عليها الصناعة العلمية، وأن تكون وسائل الشرع، هي على الحقيقة، وسائل عقلية جاءت وفق الفطرة الطبيعية!

تترتب على الاعتراضات التي ترِد على هذه الوجوه الثلاثة في المقابلة بين العقل والشرع نتيجةٌ هي غاية في الأهمية، وهي أن العقل ليس واحدا، وإنما **عقولا تتفاوت فيما بينها على قدر موافقتها للشرع**، بحيث كلما كان العقل أقرب إلى الفطرة، كانت إدراكاته وتصرُّفاته أكثرَ موافقة للشرع، حتى إن العقل لو تكتمل صبغته الفطرية أو يرجع بالكلية إلى أصله الفطري يصبح مطابقا للشرع، بل يكون هو الشرع عينه؛ وإذا كان الإنسان قد فَقَد هذا العقل الفطري، بِحُكم أنه نَسي الميثاق الذي أُخذ منه في أصل وجوده، والذي أقرَّ فيه بالربوبية المطلقة لموجده سبحانه وتعالى، فإن الإنسان مطالَب بأن يجاهد نفسه من أجل أن يتذكر ويسترجع هذا العقل الأصلي، فيتعيّن عليه أن يجتهد في أن يستمدَّ مقاصد أعماله ووسائلها من الشرع وحده، علما بأن الشرع جاء أصلا ليذكِّره بهذا الميثاق المنسي ويعيد إليه عقله الأول.

---

(60) تدبر الآية الكريمة: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم»، 4، سورة **إبراهيم**.
(61) الآية 195، سورة **الشعراء**.
(62) الآية 2، سورة **يوسف**.
(63) الآية 3، سورة **فصلت**.

وإذا نحن اتخذنا من مجاهدة الإنسان لنفسه، واجتهاده في موافقة الشرع، معيارا لوضع ترتيب للعقول، تحصلت لنا عقول تنزل مراتب ثلاثة:

أولها، «**العقل المجرَّد**»؛ وليس المقصود به القدرة على انتزاع المعقولات من المحسوسات أو على استقلال بالنظر فيها، بحيث يكون مدلوله أقربَ إلى مدلول «العقل النظري»، وإنما المقصود به **العقل المنقطع عن العمل الشرعي**، بحيث لا يحمل شيئا من آثاره، ولا يستخرج منه معقولاته؛ وعلى هذا، فإن العقل المجردَّ من العمل الشرعي قد يكون عقلا له صلة بأسباب المحسوس، بل قد يكون عقلا حسيا بالكلية كما أنه قد يكون عقلا له صلة بأسباب المجرّدات المستمدة من الحس؛ ولما كان هذا العقل خِلوا من العمل الشرعي، صار صاحبه لا ينسب الأفعال إلا إلى نفسه، ولا يرى في الأشياء إلا ظواهر لا باطن دونها، ولا في الآثار إلا مظاهر لا ظاهر من فوقها؛ ولا يَحصُل له اليقين، لا في مقاصد أعماله من حيث نفعها، ولا وفي سائلها من حيث نجوعها؛ إذ لا يملك اليقين بنفع لا ضرر فيه، ولا بصواب لا خطأ معه؛ فإذن العقل المجرد من العمل الشرعي هو العقل الذي يأبى الرجوع إلى أصله في الفطرة التي خُلق عليها.

والثاني، «**العقل المسدَّد**»؛ والمقصود به هو العقل الذي دخل صاحبه في العمل الشرعي، وتزوَّد بنصيب منه يكفي لأن يتبيّن العمل الصالح من غيره؛ ولا عمل صالح إلا ما أمِنَ فيه التعرض للإحباط؛ ولا أمْن من الإحباط إلا فيما وافق الأوامر الإلهية؛ ومن ثَمَّ، فإن صاحب العقل المسدَّد يَحصُل له اليقين في نفع المقاصد التي يتوخى تحقيقها بأعماله، لأنها عين المقاصد التي جاء بها الشرع، وإن لم يحصل له تمامُ اليقين في نجوع أعماله التي يتوسل بها في تحقيق هذه المقاصد، ذلك لأن هذه الأعمال تدخل عليها آفات وشوائب لا يكاد يتخلص منها؛ وحتى إذا اجتهد في التخلص منها في ظاهره بموافقة ظاهر الشرع، فإنه لا ينجح في التخلص منها في باطنه؛ ولما كان هذا العقل متحلِّيا بالعمل الشرعي، صار صاحبه لا يَنسب الأفعال إلى نفسه إلا نسبية فرعية، وينسبها إلى الآمر الأعلى نسبة أصلية، كما أنه لا يرى الأشياء إلا في صلتها بالخالق، بحيث يكون طريقه في الاستدلال هو الاستدلال بالآثار على المؤثِّر وبالمظاهر على الظاهر.

والثالث، «**العقل المؤيَّد**»؛ والمقصود به هو العقل الذي تغلغل صاحبه في العمل الشرعي، حتى تلبَّس به باطنه، فضلا عن ظاهره، بحيث تكون أعمال جوارحه مطابقة لأعمال قلبه، بل قد تغلِب أعمال قلبه على أعمال جوارحه، فيُكثر من الصالحات ويستغرق في المجاهدات، مبتغيا مزيد التقرب إلى الحق سبحانه؛ ومن هنا، فإن صاحب العقل المؤيَّد يحصُل له اليقين في نفع المقاصد التي يتوخى تحقيقها، كما يَحصل له اليقين في نجوع الأعمال التي يتوسل بها في تحقيق هذه المقاصد، لأن هذه المقاصد والأعمال هي عين المقاصد والأعمال التي تقرَّرت في الشرع؛ ولما كان هذا العقل متشبعا تشبعا كاملا بالعمل الشرعي، صار صاحبه يرى نسبة الأفعال إلى الآمر الأعلى قبل أن يرى نسبتها إلى نفسه، وإلا لم ير نسبتها إلا إلى الآمِر الأعلى وحده، كما أنه يشهد الخالق في خلقه قبل أن يشهد المخلوق في نفسه، وإلا لم يشهد إلا الخالق وحده، بحيث يكون طريقه في الاستدلال هو الاستدلال بالمؤثر على الآثار وبالظاهر على المظاهر.

وحاصل الإشكال السادس هو أن الفصل بين العقل والشرع يرجع إلى تأثر علماء المسلمين مبكّرا بالأفكار اليونانية التي نشرتها فيهم مدارس اللاهوت المعاصرة لهم، وكذلك إلى أخذِهم بالفَرْق اليوناني بين «اللوغوس» (القول البرهاني) و«الميتوس» (القول القصصي) أو بينه وبين «القول الخطابي»، كما أنه يعود إلى كونهم لم يتأملوا حقَّ التأمل الوجوه التي تقع بها المقابلة بين العقل والشرع، وهي: «المصدر الأصلي» و«المضمون الدلالي» و«الكيفية البيانية»، وإلا كانوا قد أعادوا النظر في هذا الفصل، أو على الأقل خفَّفوا من طأته، ورتَّبوا العقول باعتبار تداخلها مع العمل الشرعي درجات ثلاث: «العقل **المجرَّد** من العمل الشرع»، و«العقل **المسدَّد** بمقاصد هذا الشرع»، و«العقل **المؤيَّد** بوسائل الشرع».

7. إشكال الفصل بين العقل والوحي

لقد اتخذ الفصل بين العقل والدين صورة ثانية تضاهي صورته الأولى التباسا واعتياصا؛ وهذه الصورة الثانية هي الفصل بين «العقل» و«الوحي».

7 . 1. أنحاء الفصل بين العقل والوحي؛ قد يُفهم هذا الفصل على أنحاء ثلاثة: أحدها أن العقل بمعنى «الرأي»، والرأي يضادُّ الوحي؛ والثاني أن الوحي بمعنى «النقل»، والنقل يضادُّ العقل؛ والثالث أن الوحي خبر خارجي، والخبر الخارجي يضادُّ العقل؛ فلننظر في مدى صحة هذه الأنحاء الثلاثة.

7 . 1 . 1. العقل بمعنى «الرأي»؛ ليس من شك أن للرأي صلةً وثيقة بالعقل، إذ هو، إجمالا، عبارة عن حكم يتوصل إليه العقل باجتهاده في مسألة من المسائل بناء على اعتبارات محددة؛ فيلزم أن الرأي ليس هو فعل العقل ذاتُه، وإنما هو إحدى ثِمار هذا الفعل الذي يَنفذ، بموجب صدوره من القلب، إلى كل أفعال الإدراك، بحيث يحمل كل واحد من هذه الأفعال أثرا من آثاره على قدر طاقته؛ وعلى هذا، فمَن يَردُّ العقل إلى الرأي يكون كمن يَرُدُّ الكل إلى الجزء، فيكون هذا الرد باطلا؛ فالرأي إذن ليس مرادفا للعقل.

أما الوحي، فله معنيان أساسيان: أعمُّ وأخصّ؛ والوحي، في معناه الأعمّ، هو **ما يُلقى في القلب من العلم**؛ ويبدو أن صلة الوحي بالقلب هي أقوى صلة يمكن أن تكون لأي فعل إدراكي به، بحيث لا وحي إلا في القلب؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون الوحي أقرب فعل إلى العقل؛ وإيضاح ذلك أنه، لما كان العقل هو الفعل المميّز للقلب، وكان الوحي عبارة عن إلقاء في القلب، دلَّ ذلك على أن الوحي إنما هو إمداد للفعل العقلي نفسه، بحيث يورّثه علم ما لم يعلم بنفسه؛ ولولا وجود قدر مشترك بين الوحي والعقل، لَمَا حصل هذا الإمداد الذي من شأنه أن يُوسّع آفاق العقل.

أما الوحي، في معناه الأخص، فالمقصود به هو الاصطلاح الشرعي، أي **كل كلام أنزله الحق سبحانه وتعالى على نبي من أنبيائه**؛ ولقد تقرَّر، بموجب كلام الله نفسه، أن هذا الكلام لا يكون نزوله إلا في القلب، مصداقا لآية الكريمة: «وإنه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين على **قلبك** لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين»(64)؛ فلما كان الوحي كلاما نازلا على القلب الذي

(64) الآيات 192-195، سورة **الشعراء**.

هو محلُّ العقل، وجب أن يكون كلاما معقولا، بل أن يكون كلاما هو نهاية في المعقولية، بحيث يرقى بفعل العقل إلى أعلى درجاته؛ من هنا كان النبي، حتما، أعقل الناس في قومه، وكانت دعوته لهم دعوة إلى كمال العقلانية، وكان إصلاحه لهم إصلاحا لقلوبهم، لكي تصبح هذه القلوب قادرة على أن تعقل الأشياء على مقتضى الوحي؛ لذلك، فإن الوحي، بالمعنى الأخص، إنما هو **العقل الكامل** الذي ينبغي أن يكون عليه فعل القلب، حتى يوافق الفطرةَ التي خُلِق عليها.

2.1.7. الوحي بمعنى «النقل»؛ لا شك أن للنقل صلةً بالوحي، إذ يُستعمَل في معنى «المنقول» من باب استعمال «المصدر» في معنى اسم «المفعول»؛ ويفيد، بهذا الصدد، الخبرَ الذي يُنقل عن قائله على ما هو عليه من دون تغيير لفظه؛ والوحي هو الخبر الذي نزل على النبي، صلى الله عليه وسلم، فنقله إلى قومه على الوجه الذي نزل به؛ لكن ليس في الخبر المنقول، من حيث هو كذلك، ما يدل على تعارضه مع العقل، وبيان ذلك كما يأتي:

أ. أن كل قول منقول هو من إنشاء قائله، وهذا الإنشاء يقتضي من العقل ما يقتضيه القول غير المنقول، ذلك أن النقل لا يكون إلا مجرّد تحريك للقول من قائله إلى غيره لا أثر له في مضمونه، فيبقَى هذا القول على معقوليته الأصلية بعد هذا التحريك؛ فما الظن إذا كان المنقول هو كلام الله عز وجل وكان الناقل ـ أو قل المبلِّغ ـ هو النبي الصدوق! فقد ذكرنا أن هذا الكلام، بحكم نزوله على القلب، لا بد وأن يحمل أكمل عقل يمكن أن يحصِّله الإنسان.

ب. ليس كل معقول ينشئه العاقل من عنده، بل كثير من معقولات الإنسان ليست من إنشائه، وإنما هي من نقله؛ ولا نغالي إن قلنا إن أغلب معقولات الإنسان منقولات، حتى إن حياته تستحيل لو توجَّب عليه أن لا يأخذ إلا بما يتوصل إليه عقله، لكن ثقته بمنقولات غَيره تجعله يُنزلها منزلة معقولاته، فيعمل بما لغيره عمَله بما هو من عنده.

ج. يبدو أن السبب الذي دعا إلى مقابلة المنقول بالمعقول هو الاعتقاد بأن الخبر يضادُّ النظر، بحيث يُعتبَر النظر مرادفا للعقل والخبرُ مرادفا للنقل؛ لكن

التضاد بين النظر والخبر هو نفسه قد لا يُسلَّم، لأن الخبر قد يكون نظرا منقولا، كما أن النظر قد ينبني على خبر؛ وحتى لو سلَّمنا بالتضاد بين الخبر والنظر من جهة أن الأول يوجب التوسط، وأن الثاني لا توسُّط فيه، فلا نسلم بالترادف بين النظر والعقل ولا بين الخبر والنقل؛ فالعقل أعم من النظر، لأنه فعل القلب الجامع؛ والنقل أعم من الخبر، لأنه فعل التحريك من موضع إلى موضع، أيا كان الشيء المتحرِّك.

7. 3.1. الوحي بمعنى «الخبر الخارجي»؛ ليس في وُسع الإنسان أن يتصوّر علاقته بالعالم الغيبي ـ أو قل عالم الملكوت ـ إلا من خلال مقولات العالم المرئي التي فُطر عليها ـ أو قل عالم المُلك ـ، حتى إنه يضطر إلى التشبيه فيمن حقه التنزيه؛ ومن هذه المقولات ما يُعرف بالجهات المكانية مثل «خارج وداخل»؛ «فوق وتحت»؛ «أمام ووراء»؛ «يمين ويسار»؛ فإذا قيل بأن الوحي يَنزل من فوق سبع سماوات، فلا ضير في هذا القول ما دام التشبيه بالجهة الفوقية هو من أجل التقريب، لا من أجل التحقيق؛ علاوة على هذا، فإن لفظ «فوق» يُشار به إلى السمُو المعنوي، وإلا فإن مُنزِّل الوحي سبحانه هو أقرب إلينا من قلوبنا وعقولنا، إذ هو الواسطة إلى أنفسنا؛، فلولاه ما عقَلت قلوبنا ما عقلت، مصداقا للآية الكريمة: «ولقد خلقنا الإنسان، ونعلم ما توسوس به نفسه، ونحن **أقرب** إليه من حبل الوريد»(65)، وكذا الآية: «واعلموا أن الله **يحول** بين المرء وقلبه، وأنه إليه تُحشرون»(66)؛ وعلى هذا، فإذا وُصف الوحي بكونه خارجيا، فلا ينبغي أن يُحمَل ذلك على معناه المكاني ـ أي المرئي ـ وإنما على معنى غير مكاني ـ أي غيبي ـ وإلا فالأوْلى أن تكون قلوبنا هي المعدودة في الخارج، وليس الوحي، لأنه هو الذي يتوسط في عقلها، فينزل منزلة الداخل بالنسبة إليها؛ ويترتب على هذا، أن الوحي ليس خارجيا إلا في الظاهر الذي يحكمه قانون المكان، وإنما حقيقته أن له «وجود داخلي» أعمق من

(65) الآية 16، سورة ق.
(66) الآية 24، سورة **الأنفال**.

«الوجود الداخلي» للعقل، إذ هو الواسطة فيه؛ ولا يفيد المعترض أن يقول: لو كان الوحي أقرب إلى القلب من العقل، لأصبح غيرُ المؤمن مؤمنا، لأنا نقول: إن عدم الإيمان ناتج بالذات عن عدم رؤية هذا القرب، بل ناتج عن إنكاره المتعمَّد.

2.7. ادعاء تسلط الوحي على العقل؛ الواقع أن الغرض من الإلحاح على الوجود الخارجي للوحي هو القول بأنه خبر غير عقلي **يتسلط** على العقل من خارج؛ ولقد قال بذلك كثير من المحدَثين الذين رأوا في العقل أساس التقدم الإنساني منذ أن طلع عليهم عصر التنوير؛ وقد أدى هذا التسلط في نظرهم إلى ضررين: «أن الوحي حرَمَ العقل من ممارسة حريته»، وأيضا «أنه ضيَّق من مجال عمل العقل»؛ فلننظر في هذين الضررين المزعومين: «فقدان العقل لاستقلاله» و«نقصان قدرة العقل».

7.2.1. فقدان العقل لاستقلاله؛ إن ادعاء تسلُّط الوحي على العقل انبنى على خلط صريح بين الوحي كخبر غيبي وبين مُدَّعي الائتمان عليه ـ أي رجل الدين ـ كإنسان له مصالحه، فنُسِب إلى الوحي ما تنبغي نسبته إلى هذا المدعي؛ والحق أن التسلُّط على العقل لا يمكن أن يكون تَسلُّط الوحي؛ وإيضاح ذلك من وجوه أربعة:

أ. أن الوحي هو من نفس **الجنس الإدراكي** الذي يندرج فيه العقل؛ فالعقل هو الفعل الذي يختص به القلب، والوحي هو الخبر الذي ينزل على القلب؛ فإذن القلب هو محل العقل والوحي معا، لا يفرق بينهما إلا شيء واحد، وهو اتجاه العلاقة بهذا المحل، فالعقل يصدر منه والوحي يَرِد عليه.

ب. أن الوحي يدعو إلى **الحق**؛ فيلزم أن تكون إحدى وظائفه هدايةُ العقل إلى هذا الحق، فيتولى إخراجَه من أخطائه وتقويم اعوجاجه وتصحيح مساره، لاسيما وأن الإنسان، لو خُلِّي بينه وبين طبعه، لا يصفو عقله، بل تخالطه النوازع والأهواء كما أنه لا يَطهُر قلبُه، بل تترسب فيه آثار الضلالات والجهالات.

ج. أن الوحي يأتي **بالكمال**؛ فيتعين أن تكون وظيفته أيضا إيصال العقل إلى هذا الكمال، متولّيا الارتقاء به في مدارج الإدراك؛ فلا يقف العقل عند ما تُدركه الحواس من ظاهرات، ولا عند ما يستخلصه منها من مجرَّدات، بل يتطلع إلى ما وراءها من معان روحية وحقائق غيبية، مدركا أن هذا الكون لم يوجد عبثا، وأن له موجدا وممدا واحدا له حِكَمُه البالغة في إيجاده وإمداده.

د. أن الوحي يُعلِم **بالغيب**؛ فيتوجَّب أن تكون وظيفته كذلك إحاطة العقل ببعض المغيّبات، بحيث يتولى توسيع آفاقه وتأسيس مدركاته؛ فلا يكتفي العقل بما يتوصّل إليه بنفسه من حقائق نسبية أو وقائع عاجلة، بل يأخذ في البناء على ما لا يستطيع التوصل إليه من الحقائق الثابتة أو الوقائع الآجلة التي أخبَر بها الوحي، مستنتجا منها علوما تدعو إلى الزيادة في تصحيح العمل والاجتهاد في التزود منه، حتى لا تنحصر المنافع في المشهود من الوجود، بل تتعداه إلى المغيّب منه.

من هنا، يتبيّن أن الوحي لا يتسلّط على العقل من خارج، وإنما، على العكس من ذلك، **يتولّى تحريره من الداخل**؛ **إذ يُحرّره من أخطائه، مسدِّدا له، وأيضا يحرّره من نقصه، مكمّلا له، وأخيرا يحرّره من جهله، مُعلِما له بما لم يَعلم**؛ وعلى هذا، فإن التسلط على العقل، متى وُجد، لا يمكن أن يصدر إلا من الذين يزعمون أنهم مؤتمَنون على الوحي دون غيرهم، ممارسين وصاية دينية على كافة المؤمنين، إذ لا يفتأون يُصدرون تعاليمهم وفتاويهم إليهم، مانعين عليهم كل اجتهاد يرتأونه، بل ضابطين لكل تصرُّف يأتونه، بحيث أماتوا قلوبهم وشلُّوا عقولهم؛ ولا شك أن التحرر الذي شهده عصر التنوير من هذا التسلط الديني الذي تحكمه المصالح الخاصة سمح بإحياء القلوب وفك أغلال العقول، فانطلقت تملأ العالم الحديث علما دنيويا بعد أن مُلئ جهلا مطبقا، فشهدت الإنسانية ألوانا من التحول الحضاري في مسارها ولم يزل الأمر كذلك، بل ازدادت وتيرة هذه التحولات، حتى باتت الإنسانية تخشى على نفسها من آثارها، إذ لا يُعلم كيف يمكن التصدي لما تخفيه هذه التقلّبات السريعة من أخطار وكوارث جد محتملة.

2.2.7. نقصان قدرة العقل؛ يبدو أن رَدّة الفعل على تَسلُّط أوصياء الوحي على العقل كانت من القوة بحيث استبدلَت بتسلط الأوصياء تسلطا آخر، ألا وهو تسلُّط العقل نفسه! فقد أقيم العقل مقام السلطة المطلقة في كل شأن من شؤون الحياة، حتى إنه لم يُكتفَ بالاستغناء عن الوحي وإحلاله محلَّه، بل تَمَّ نسيان مُنزِل الوحي نفسه، وإنزاله مكانه؛ وواضح ما في هذا الإطلاق للعقل من غلو بعيد لا يقلُّ ضرره عن ضرر أوصياء الوحي، حتى إن غلاة العقلانية أنفسَهم ما وسعهم إلا الإقرار به، مدركين بأن الإيمان بالعقل، إذا ما تجاوز حده، فلا بد أن ينعكس على الإنسانية بما لا تُحمد عقباه؛ فقد ظهر لهم ولمن دونهم تعلقا بالعقلانية بأن سلطان العقل ليس بوسعه أن يشمل كل مجالات الحياة، إذ أن تعقيداتها وتركيباتها تجاوز قدرته، بل حتى المجالات التي تدخل تحت نفوذه لا ضمان بأن يأتي فيها بالنفع الذي لا ضرر معه، ولا باليقين الذي لا شك معه، فاشتغلوا بالنظر في الشروط التي يُوجبها والحدود التي يقف عندها بعد أن كانوا يُسلّمون باستقلاله وكماله، لاسيما أن العقل الذي افتُتنوا به لا يتعدى الرتبة الأولى من رُتب العقل، والتي سميناها بـ«العقل المجرَّد»، أي المجرّد من العمل الديني والمنفصل عن أصله الذي هو القلب؛ فلنذكر بعض هذه الشروط والحدود للعقل المجرَّد التي وقفوا عليها.

1.2.2.7. شروط العقل المجرَّد؛ أما الشروط التي حدَّدوها للعقل، فقد نحصي منها ثلاثة أساسية:

أ. أنه لا عقل بغير ظهور؛ لا يكاد العقل المجرّد يتعلق بشيء، أيا كان، حتى يُنزل عليه مقولة «الظهور»، جاعلا منه جملة من الظواهر القابلة للتحليل والتجريب، حتى اعتُبر هذا الشرط بمثابة قانون يحكم العقل المجرَّد قد نسميه «قانون التظهير»؛ ومقتضاه أن **كل ما يوجد، لا بد أن يظهر؛ وكلُّ ما لا يظهر، فلا وجود له، وإلا فلا أقل من أنه لا يمكن العلم بوجوده**؛ وهكذا، فحيثما ولّى العقل المجرَّد وجهه، فليس ثمة إلا **الظواهر**، ولا شيء معها؛ فيلزم أن العقل، بموجب هذا القانون، لا يقدر على أن يسرح في الآفاق غير المرئية التي يستشعرها الإنسان في قلبه ولا يدركها ببصره.

ب. **أنه لا عقل بغير حيّز**؛ لا يستقيم للعقل المجرَّد كمالُ ظهور الشيء المُدرَك، حتى يُنزله حيّزا مخصوصا، والحيز عبارة عن تعيُّن الشيء في المكان أو الزمان؛ ولا كمال لظهور هذا الشيء إلا باجتماع الحيّزين: المكاني والزماني؛ فاعتُبر هذا الشرط الثاني بمثابة قانون ثان ينضبط به العقل المجرَّد قد نسميه «**قانون التحييز**»، ومقتضاه أن **كل ما يظهر، لا بد أن يظهر في المكان والزمان؛ وكلُّ ما لا يظهر فيهما، فلا ظهور له، وإلا فلا أقل من أنه لا يمكن العلم بظهوره**؛ وهكذا، فحيثما اتجه العقل المجرَّد، فليس ثمة إلا **ظواهر متحيّزة**، ولا شيء معها؛ فيلزم أن العقل، بموجب هذا القانون، لا يقدر على أن يدرك المعاني الروحية إلا كأشياء ممتدة في المكان ومقدَّرة بالزمان.

ج. **أنه لا عقل بغير واسطة**؛ لا يُحصِّل العقل المجرّد علمه بصورة مباشرة وقريبة كما لو كان ينقدح فيه انقداح الخواطر في القلب، وإنما يُحصِّله بطريق غير مباشر وبعيد؛ ذلك أنه يتوسل في تحصيله بوسائط مختلفة، حتى يتهيأ له ضبط الظواهر وصفا وتجريبا ومراقبة وتنبؤا، بل قد يضطر إلى أن يتخذ للوسائط نفسها وسائط أخرى من دونها، جاعلا منها طبقات بعضَها فوق بعض، نظرا لأن الشيء كلما دقَّ ظهوره وخفي، تعدّدت الوسائط إليه وتعقدت؛ ولا يفيد أن يقال: إن العلم الحاصل بالعقل على نوعين: ضروري ونظري؛ والعلم الضروري، على خلاف العلم النظري، حاصل بصورة مباشرة، إذ يشكل جملة من البديهيات التي تتلقاها العقول بالقبول؛ لأنا نقول بأن الصفة البديهية للقضية تأتيها من كثرة تداولها أو قوة الاستئناس بها، حتى إن ما يكون بديهيا عند بعضهم قد لا يكون كذلك عند غيرهم، أو ما يكون بديهيا في سياق معين قد لا يكون كذلك في سياق آخر، وهكذا؛ وقد نعتبر هذا الشرط بمثابة قانون ثالث ينضبط به العقل المجرّد نسميه «**قانون التوسيط**»؛ ومقتضاه أن **كل علم لا بد فيه من واسطة؛ وكلُّ ما لا واسطة فيه، فليس بمعلوم؛ وإلا فلا أقل من أنه ليس من جنس ما يمكن العلم به**؛ فحيثما ولَّى العقل المجرَّد وجهه، فليس ثمة إلا **ظواهر موسوطة**، ولا شيء معها؛ فيلزم أن العقل، بموجب هذا القانون، لا يقدر على أن يدرك الأشياء إلا متوسلا بالأسباب

المادية؛ ومتى اتجه إلى إدراك حقائق غير مادية كانت هذه الأسباب حجابا يقطعه عن إدراكها.

2.2.2.7. حدود العقل المجرَّد؛ أما عن الحدود التي تدخل على العقل، فلنورد منها ما أثبتوه، هم أنفسهم، بالبرهان الرياضي في باب الحدود المنطقية، علما بأن المنطق هو العلم الذي يبحث في قوانين العقل المجرَّد؛ وهي كالتالي:

أ. **أن العقل لا يقدر على أن يعقل الكل**؛ فالنسق المنطقي لا يقدر على الإحاطة بالحقائق التي وُضع لصياغتها في أي مجال معرفي، كائنا ما كان، وذلك لأمرين: إما لقصور لغته، إذ تخلو من المفاهيم الضرورية لوصف مضامين هذا المجال؛ وإما لقصور منطقه، إذ يخلو من المبادئ التي يحتاجها في البرهان على قضية من قضايا هذا المجال؛ فيكون العقل الذي يلتزم بالمنطق عقلا قاصرا عن أداء المقصود منه، ألا وهو إعلامنا **بكلية** حقائق الموضوع الذي ينظر فيه.

ب. **أن العقل لا يقدر على أن يعقل نفسه**؛ فالنسق المنطقي لا يقدر على أن يبرهن على عدم تناقضه أو قل اتساقه، ذلك أن القضية التي تعبر عن عدم تناقض النظرية لا يمكن البرهان عليها داخل هذه النظرية نفسها، بل لابد من الخروج إلى نظرية أخرى تعلوها رتبة تكون، هي الأخرى، محتاجة في البرهان على عدم تناقضها أو اتساقها إلى ما فوقها، وهكذا إلى ما لا نهاية له؛ لهذا، يكون العقل الذي يورّثه المنطق غير قادر على أن يعقل نفسه، أي أن يبرهن على أنه غير متناقض؛ ومن هنا، تبطل الدعوى التي تقول بأن العقل يعي نفسه (أي يعقل نفسه) وبأنه يعي وعيه (أي يعقل عقله لنفسه) وبأنه قد يعي ما فوق هذا الوعي الثاني (أي أنه قد يعقل ما فوق هذا العقل الثاني)، نازلا مراتب مختلفة في الوعي، إلا أن يكون هذا القول بمراتب الوعي قولا مجازيا، وإلا لزم إثبات التعدد النوعي للعقول، بحيث يختلف العقل الثالث عن العقل الثاني اختلافا نوعيا كما يختلف العقل الثاني عن العقل الأول على نفس النحو.

ج. **أن العقل لا يقدر على أن يعقل الحقيقة**؛ إن القوانين المنطقية التي كان يُظَنُّ أنها ثابتة حتى نُسِبت من أجل ذلك إلى العقل الإلهي ذاته، صارت

تقبل المناقضة والمراجعة وتتسم بالجواز والتغير؛ فالمبدأ الذي يقضي بـ«أن الكل أكبر من الجزء» ينقضه شاهد الأعداد: فمجموعة الأعداد الزوجية لها نفس المقدار الذي لمجموعة الأعداد الطبيعية، ولو أنها جزء منها؛ ومبدأ «الثالث المرفوع» الذي يقضي بأن الشيء إما كذا، وإما لا كذا ـ أي لا واسطة بين النقيضين ـ لا يأخذ به ما يُعرف بـ«المنطق الحدسي» ولا «المنطق متعدد القيم»، وكلاهما منطق رياضي؛ ومبدأ «تكافؤ نفي النفي والإثبات»، هو الآخر، لا يأخذ به «المنطق الحدسي» ولا «المنطق الجدلي»؛ إذ «المنطق الحدسي» يرى أن «الإثبات» أقوى من «نفي النفي»، بينما يرى «المنطق الجدلي» أن «نفي النفي» أقوى من «الإثبات»؛ وهذا، أخيرا، «مبدأ عدم التناقض» الذي يقضي بعدم الجمع بين النقيضين، ـ أي بين كذا ولا كذا ـ أخذ الشك العلمي يتطرق إليه منذ ما يقرب من قرن من الزمان؛ يترتب على كل هذا أن الحقيقة باعتبارها «الحكم الثابت الذي لا يزول» تبدو متعذرة الحصول عن طريق ممارسة العقل المنطقي، نظرا لأن أحكامه لا تتصف بالقطع المطلق ولا قوانينه بالثبات المرسَل، وإنما مَثلُها مَثل غيرها من الأحكام والقوانين الطبيعية، فهي عبارة عن «أشباه حقائق»، لأن صدقها في الحال لا يرفع إمكان التعرض لها بالإبطال في المآل.

وحاصل الإشكال السابع هو أن الفصل بين العقل والوحي يقوم على حمل العقل على معنى «الرأي» وحملِ الوحي على معنى «النقل» وعلى اعتبار الوحي خبرا خارجيا متسلطا على العقل؛ وقد اتضح أن الرأي إنما هو جزء من العقل وليس كلَّه، وأن النقل إنما هو خبر معقول، فأشبهَ النظرَ، وأن الوحي لا يضر مطلقا باستقلال العقل، بل، على العكس، يوسِّع نطاقه بفضل ما يَمدّه به من أسباب التسديد والتكميل والتعليم؛ كما اتضح أن قدرة العقل المجرّد، أي غير المتشبِّع بالعمل الشرعي، تظل محدودة، إذ لا يقدر أن يتصور أي شيء إلا على صورة ظواهر متحيزة وموسوطة كما أنه لا يقدر على عَقْل نفسه ولا على عقْل كل شيء فيما ينظر فيه ولا على عقْل الحقائق الثابتة.

8. إشكال الفصل بين العقل والإيمان

أمّا الصورة الثالثة التي اتخذها الفصل بين العقل والدين، فهي الفصل بين «العقل» و«الإيمان»؛ فالمعنى المباشر لهذا الفصل معنيان متلازمان: أحدهما أنه **لا شيء من الإيمان في العقل**؛ والثاني أنه **لا شيء من العقل في الإيمان**.

8 . 1. إبطال فرضية انبناء العقل على الأدلة وخلو الإيمان منها؛ واضح أن هذا الفصل بين العقل والإيمان ينبني على فرضية مركبة مخصوصة، جزؤها الأول هو أن العقل يقوم على الأدلة الظاهرة، وأدلتُه، متى سيقت على مقتضى شرائطها المنطقية، تكون يقينية ملزمة للعاقلين، وقد أطلقنا على هذا العقل اسم «العقل المجرَّد»؛ وجزؤها الثاني أن الإيمان يخلو من الأدلة، وخُلُوُّه منها يفضي إلى التقليد الذي لا يُلزم إلا المؤمنين، ولنسم هذا الإيمان بـ«الإيمان المقلّد»؛ وواضح أيضا أن إبطال هذه الفرضية يقوم في أمرين، أحدهما أن نبيّن كيف أن العقل قد يتوسل بما لا دليل عليه؛ وفي هذا إبطال المعنى الأول لهذا الفصل ـ أي أنه لاشيء من الإيمان في العقل؛ والأمر الثاني أن نبيّن كيف أن الإيمان يتوسل بما فيه دليل؛ وفي هذا إبطال للمعنى الثاني، أي أنه لا شيء من العقل في الإيمان؛ فلنفصّل القول الآن في الإبطالين المذكورين.

8 . 1 . 1. لا شيء من الإيمان في العقل؛ يبطل هذا المعنى الأول متى تبيّن أنه ليس كلُّ قول في الدليل العقلي المجرَّد ـ أو قل **المضيَّق** ـ مستدَلا عليه بإطلاق؛ والواقع أننا نجد في هذا الدليل قضايا لا استدلال عليها؛ نذكُر من هذه القضايا «المقدمات» التي ينطلق منها الدليل، فإنها تُؤخذ مسلّمة على وجوه عدة، إما بالتقليد الصريح، وإما بدعوى حصول ثبوتها بدليل آخر أو في علم آخر، وإما بادعاء أنه في الإمكان التوصل في المستقبل إلى برهان ثبوتها؛ ونذكُر منها أيضا «القاعدة» أو «القواعد» التي يُتوسّل بها في الاستدلال على النتيجة أو النتائج المتفرّعة على هذه المقدمات؛ قد تكون بعض هذه القواعد تقريرات مأخوذة بالتقليد، وقد يكون بعضها مستخرجا من قوانين تَمَّ البرهان عليها خارج النسق المنطقي الذي ينتظم فيه هذا الدليل، فهذه القضايا جميعها تكون موضع **تسليم**؛ وقد ظهر أن هذا التسليم على نوعين: «تسليم مطلق»، ومبناه على الخلو في كل

الأوقات من كل دليل؛ و«تسليم مقيَّد»، ومبناه الخلو في وقت مخصوص من الدليل.

ولما كان التسليم عبارة عن قبول القول بغير دليل في كل الأوقات أو في وقت مخصوص، فقد صار هذا التسليم من جنس الإيمان المقلِّد، سواء كان مطلقا أو مقيَّدا؛ فيلزم أن في الدليل العقلي المجرَّد نصيبا من الإيمان المقلِّد، أي في نهاية المطاف نصيبا من القرارات غير العقلية بالمعنى المجرَّد؛ وليس هذا فقط، بل إن اختيار العقل المجرّد طريقاً للتعامل مع الأشياء هو قرار إيماني صريح، حتى إن بعض منظري العقلانية الحديثة يتكلم بهذا الصدد عن «**الإيمان بالعقل**»[67]، أي الإيمان بالعقل المجرَّد؛ والشاهد على ذلك أن التدليل على هذا العقل، وجودا أو صحة، لا يمكن أن يُقنِع من يَرُدُّ المبادئَ والقيم التي يستند إليها هذا التدليل؛ وبهذا، يكون العقل المجرَّد هو نفسه في حاجة إلى عقل آخَر لإثبات وجوده أو صحته، عقلٍ لا يكون مجرَّدا مِثله، ولا ينزل عن رتبته، بل يعلو عليها ضرورةً، وإلا ما وسعنا إلا أن نؤمن بهذا الوجود والصحة إيماننا بالخبر المنقول؛ وهذا ما سوف نأتي على توضيحه بعد الفراغ من إبطال المعنى الثاني لهذا الفصل بين العقل والإيمان.

8.1.2. لا شيء من العقل في الإيمان؛ يبطل هذا المعنى الثاني إذا تبيّن أنه ليست كل حقيقة دينية تؤخذ مسلّمة بالتقليد أو تكون في غنى عن أي برهان يُثبتها في سياق عرْضها أو في غير سياقه أو تَحمل مضمونا خاصا يمتنع الاستدلال عليه بطريق أو بآخر؛ والحال أنه متى سلَّمنا أن مظاهر العقل توجد حيث توجد أسباب الدليل، لزم أن يكون في النص الديني قدر من هذه المظاهر العقلية؛ وتوضيح ذلك أن النص الديني يخاطب مُكلَّفين، وشرطُ التكليف ـ كما هو معروف ـ تحصيل العقل، فيكون خطابه موجَّها إلى بالغين عاقلين؛ ولا يُتصوَّر أن يقضي هذا النص بشرط العقل، ولا يوفي به على أفضل وجه، فضلا

---

(67) انظر:

K. POPPER : **La société ouverte et ses ennemis**, t. II, pp. 153-174.

عن دعوته إلى فهم أدلته! لذلك، تَجده، يستعمل، في تبليغ أوامره وأخباره، عددا متنوعا من الأدلة والبراهين والآيات والأمثال قد يقبل بعضها الاختزال والرد إلى العقل المجرَّد بشرائطه المنطقية، وقد لا يقبل بعضها هذا الاختزال والرد، بل يتطلب تحصيل عقل غير مجرَّد بشرائط استدلالية خاصة لا يستطيع العقل المجرّد أن يستوفيها.

بيد أن في النص الديني شيئا آخر غيرَ هذا التنوع في الأدلة والأمثلة، وهو الذي جعل القائلين بهذا الفصل يختزلون المضمون الديني فيه، واقعين في «مغالطة فساد التعميم»؛ وهذا الشيء هو بالذات الحث على الإيمان بطرُق لا تتسع لها أبنيتهم الاستدلالية المجرَّدة، فيصبح حدُّ الإيمان، عندهم، هو أنه الاعتقاد الذي لا دليل عليه؛ والصواب أن حدَّهم هذا لا ينطبق إلا على الإيمان المقلِّد؛ أما الإيمان غير المقلّد ـ أو إن شئت قلت **الإيمان المجدِّد** ـ فهو اعتقاد مبني على أدلة مستمَدة، لا من النظر المجرَّد الذي عرفوه، وإنما من النظر غير المجرَّد ـ أو قل «**الموَسَّع**» ـ الذي لم يعرفوه، حتى إنه لو أجرينا على هذه الأدلة الإيمانية الخاصة قانون النظر المجرَّد، لوقعنا في المغالطات وتردينا في الشبهات؛ وواضح أن العقل الموسَّع يشمل ما أسميناه من قبل «العقل المسدد» و«العقل المؤيَّد»؛ وعلى هذا، فإن النظر الموسَّع ينبغي أن لا يكون أقل عقلانية من الحقائق المثبتة بواسطة العقل المجرَّد، وإلا فإن عقلانيته أعلى رتبة من عقلانيتها، متى وضعنا في الاعتبار قدرة العقل الموسَّع على أن يبرهن على ما لا يقدر العقل المجرَّد على البرهنة عليه؛ فلنوضح كيف أن هذا العقل الموسّع الذي ينبني عليه النص الديني المنزل لا يتعارض مع الإيمان.

2.8. فضائل العقل الموسَّع؛ لقد ذكرنا أن العقل في النص القرآني ليس ذاتا، وإنما فعلا، وأن هذا الفعل العقلي منسوب فيه إلى القلب، وأن القلب هو الذات الجامعة التي تصل، بفضل فعلها العقلي، قِوى الإدراك جميعا بعضَها ببعض، وتتوجَّه بها، في تكامل، بل في تداخل بينها، إلى الأشياء المراد إدراكها؛ وتترتب على هذه الحقائق النتائج الآتية:

أ. أن الفعل العقلي، في أصله، ليس مفصولا عن أي فعل إدراكي آخر،

بحيث يبطُل الاعتقاد السائد بأن الفعل الشعوري أو الوجداني، على سبيل المثال، لا يدخل في باب الأفعال العقلية؛ إذ هو، الآخر، يحمل من آثار هذا الفعل العقلي على قدره، إن قليلا أو كثيرا.

ب. أن وجود الفعل العقلي القلبي في الأفعال يؤثِّر في طبيعيتها الإدراكية، فيجعلها تُدرك ما لم تكن تُدركه أو تُدركه على وجه أو بقدرٍ لم تكن تدركه به، إن شعورا أو فهما أو علما.

ج. أن الفعل العقلي القلبي يجعل الأفعال الإدراكية ترتقي من إدراك ظاهر الأشياء إلى إدراك باطنها والارتقاءِ في هذا الإدراك، وذلك متى وافق هذا الفعلُ الفطرةَ التي خلق الله عليها الإنسان.

وبناء على هذه الحقائق، يظهر أن العقل الموَسَّع إنما هو العقل الذي تزدوج فيه قوى الإدراك، بحيث تكون كل واحدة من هذه القوى الإدراكية عبارة عن قوتين اثنتين، إحداهما **قوة خارجية ـ أو حسية** ـ لا تُدرك من الأشياء إلا ظواهرها وقوانينها، وهذه القوة هي التي نطلق عليه اسم العقل المجرَّد، إذ لا يُشترط فيها الدخول في العمل الديني؛ والثانية **قوة داخلية ـ أو معنوية** ـ تقف على بواطن هذه الأشياء وأسرارِها، ويُشترط فيها التحقق بالعمل الديني، بحيث لا يحصِّلها إلا ذو العقل المسدَّد أو ذو العقل المؤيَّد؛ ونجد في القرآن الكريم من الآيات ما يؤيد هذا الازدواج؛ فمثلا السمع سمعان: ظاهر وباطن، مصداقا للآية الكريمة: «ولا تكونوا كالذين **قالوا سمعنا وهم لا يسمعون**، إن شر الدواب عند الله الصم والبكم الذين لا يعقلون، ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم، ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون»[68]؛ والبصر بصران: ظاهر وباطن، مصداقا للآية الكريمة: «وإن تدعوهمُ إلى الهدى، لا يسمعوا، **وتراهم ينظرون إليك، وهم لا يبصرون**»[69] أو الآية: «ومنهم من يستمعون إليك، أفأنت **تسمع الصم** ولو كانوا لا يعقلون؛ ومنهم من ينظر إليك، أفأنت **تهدي**

(68) الآية 24، سورة **الأنفال**.
(69) الآية 198، سورة **الأعراف**.

العمي ولو كانوا لا يبصرون»[70]؛ والعقل عقلان: ظاهر وباطن، مصداقا للآية الكريمة: «أفلم يسيروا في الأرض، فتكون **لهم قلوب يعقلون بها**، أو آذان يسمعون بها، فإنها لا تعمى الأبصار، ولكن **تعمى القلوب التي في الصدور**»[71]؛ وذلك لأن قلوبهم لا تعقل إلا ظواهر الأشياء، أما بواطنها الدالة على حقائقها، فهذه القلوب عن إدراكها محجوبة بالكلية.

وعلى هذا، يتعيّن **تحصيل العقل الذي يتسع لهاتين القوتين معا**، مستمدّا هذا الاتساع من أصل القلب وهو على فطرته الأولى؛ ويكون مضمون هذا الاستمداد عبارة عن «مقاصد» و«معان» و«قيم» متى وقف العقل عند رتبة التسديد، وعبارة عن «أسرار» و«أنوار» و«أرواح» متى ارتقى العقل إلى رتبة التأييد، وكلها تسد النقص الذي يعتري العقل المجرَّد على مراتب مختلفة؛ ولا عجب أن يستعمل الخطاب القرآني بهذا الشأن أفعالا لها أبنية تفيد التكرير والتكثير والأخذَ بقوة مثل «تفكَّرَ» و«تدبَّر» و«تذكَّر»، إذ تقضي هذه الأفعال ببذل الجهد في الارتقاء بالعقل من **الإدراك الأوَّل** الذي يقتنص من الموجودات ظواهرها إلى **الإدراك الآخِر** الذي ينفذ إلى بواطنها، متطلعا إلى معرفة مبدعها في تجلياته عليها بالإيجاد والإمداد.

ومتى ازدوجت هاتان القوتان في العقل، انفتحت دائرة إدراكاته، وسرَح في فضاء أوسع مما عهده، وأخذ الإنسان ينظر إلى الظواهر في نفسه وفي الأفق من حوله على أنها آيات بديعة من ورائها معانٍ سامية وأسرارٌ ملكوتية تجاوز طاقة العقل المجرَّد، معان وأسرار تكشف عن بعض الحكمة الإلهية التي هي من وراء وجود القوانين التي تضبط الظواهر الكونية والتي يتعلَّق بها العقل المجرَّد للوهلة الأولى؛ ولا يزال الإنسان يمارس هذا النظر الموسَّع الذي يتعدى الظواهر إلى ما فوقها، حتى يصير وصفا قائما بنفسه، لا يحيد عنه أبدا، فحينئذ تتدفق، في أودية عقله، أمداد الإيمان بلا انقطاع، بحيث يمحو عقلُه الموسَّع عقلَه المجرَّد،

(70) الآيتان 42-43، سورة يونس.

(71) الآية 46، سورة **الحج**.

فلا يدرك ظاهر الأشياء إلا موصولا بباطنها، ولا يبحث في قوانينها إلا في أفق الصلة بأسرارها، ذلك لأن الإيمان أضحى عنده أساس كل إدراك يأتيه.

وهكذا، فإن العقل الموسَّع هو العقل الذي يقف على ما يقف عليه العقل المجرَّد من القضايا والقوانين، لكن يزيد عليه أمرا عظيما لا يطيقه العقل المجرد ما بقي على تجريده الضّيق، ألا وهو تأسيسها على الحقائق الإيمانية الواسعة، إذ من شأن هذا التأسيس أن يجدّد النظر إلى هذه القضايا والقوانين بما لم يكن في حسبان العقل المجرّد، ويَمدُّها بالمشروعية التي كانت تفتقدها والتي لولاها، لتهافت منطق وجودها؛ ومن صار يملك عقلا بهذا الوصف، لا محالة أنه **أصبح إنسانا جديدا دفَّاقا إيمانُه، مكتوبا في قلبه**؛ فذوو العقول الموسَّعة هم الذين أطلَق عليهم القرآن اسم «أولو الألباب»، إذ هم أولئك الذي انكتب الإيمان في قلوبهم، مستوليا حبُّه على مشاعرهم، ومتدفّقا مددُه في مداركهم، ، بحيث كل إدراك من إدراكاتهم ينضح إيمانا، بل لاحِقُ إدراكاتهم أكثر نَضحا للإيمان من سابقها، حتى ولو عادوا إلى نفس الإدراكات، مصداقا لقوله تعالى: «إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات **لأولى الألباب** الذي يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض، ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك، فقنا عذاب النار»[72]، كما يصفهم القرآن بـ«الراسخين في العلم» كما في الآية: «**والراسخون في العلم** يقولون آمنا به، كل من عند ربنا، وما يذكر إلا **أولو الألباب**»[73]، وما هذا إلا لأن إيمانهم بما خفي عنهم سرُّه لا يقل عن إيمانهم بما ظهر لهم أمره.

وحاصل الإشكال الثامن أن الفصل بين العقل والإيمان ينبني على افتراضين، أحدهما أن العقل لا إيمان فيه، وهذا باطل، لأن الدليل العقلي لا بد فيه من التسليم غير المدلَّل ببعض القضايا المعتبرة وبعض القواعد المقرَّرة، فضلا عن أن التوسل بالعقل يوجب تحصيل الإيمان به، حتى تثبت فائدة العقل

---

(72) الآيتان 190-191، سورة آل عمران.

(73) الآية 7، سورة آل عمران.

وتظهر مشروعية التوسل به؛ والافتراض الثاني، أن الإيمان لا عقل فيه؛ وهذا أيضا باطل، لأن الخطاب الديني يتعلق بالمكلَّفين، ولا تكليف إلا على من قام به شرط العقل، فضلا عن الأدلة والآيات التي يسوقها لإثبات أصله الإلهي وما يقتضيه من التصديق القلبي، بحيث ينبغي التسليم بوجود عقل أكثرَ توسعا من العقل المجرَّد؛ وميزة هذا العقل الموسَّع ذي الأصل الديني أنه يجمع إلى الحقائق الوجودية التي يتوصل إليها العقل المجرّد حقائقَ إيمانية يضيق عنها هذا العقل، وهي التي ينبغي أن تتأسس عليها حقائقه، حتى تكتسب معناها ويستوي مبناها.

الفصل الثالث

الأخلاق العالمية: مداها وحدودها

يقتضي منا النظرُ في مفهوم «الأخلاق العالمية» ـ تحليلا وتقويما ـ أن نُمهِّد له ببيانين مختصرين: أحدهما مفهومي والآخر تاريخي.

أ. **البيان المفهومي**؛ يتعلق هذا البيان بالفرق بين مفهوم «الأخلاق العالمية»(1) ومفهوم آخر يدل، هو أيضا، على تناول الأخلاق لأفراد الإنسانية جميعا، وهو: «الأخلاق الكلية»(2).

فالمقصود بـ«الأخلاق الكلية» هو الأخلاق التي تولىَّ المفكرون والفلاسفة وضع أصولها وترتيب قواعدها على أساس أنها أخلاق عقلية وموضوعية، بحيث يتعيّن على كل فرد إنساني الأخذُ بها متى أراد الاستقامة في سلوكه أو طلب السعادة في حياته؛ ولنضرب عليها مثالين هما: «أخلاق الواجب» التي أنشأها الفيلسوف الألماني «إيمانوئيل كانط»(3)، و«أخلاق المنفعة» التي وضع أركانها الفيلسوف والقانوني الإنجليزي «جيريمي بِنتهام»(4)، ووسَّعها خَلفُه الفيلسوف الإنجليزي «جون اسْتِورات مِل»(5).

---

(1) المقابل الإنجليزي: "Global Ethic" والمقابل الفرنسي: "Ethique mondiale" والمقابل الألماني: "Weltethos"

(2) المقابل الإنجليزي: "Universal Ethic" والمقابل الفرنسي: "Ethique universelle" والمقابل الألماني: "Allgemeine Ethik"

(3) Immanuel KANT

(4) Jeremy BENTHAM

(5) John Stuart MILL

وبهذا، تتصف «الأخلاق الكلية» بصفات ثلاث أساسية هي: **أولا**، أنها أخلاق **نظرية في طبيعتها**، إذ يتم استنباطها بالنظر العقلي المجرَّد من مبادئ مسلَّم بها؛ **وثانيا**، أنها أخلاق **أُحادية في مصدرها**، إذ يستقل بها الفيلسوف، حيث إنه لا يتقيد في وضعها بحصول الاتفاق عليها مع غيره؛ **وثالثا**، أنها أخلاق **عَلمانية في توجُّهها**، إذ أن واضعها يجتنب أن يبني أحكامه ونتائجه على مسلمات مأخوذة من الدين أخذا مباشرا أو ظاهرا.

أما «الأخلاق العالمية»، فليست بهذه الأوصاف قط، بل إنها تتصف بأضدادها، فهي **أولا** أخلاق ذات **طبيعة عملية**، إذ تُستقرأ من التجربة الأخلاقية الحية للإنسان؛ **وثانيا** أخلاق ذات **مصادر متعددة**، حيث تشترك أطراف كثيرة في تحديد قواعدها وأحكامها؛ **وثالثا** أخلاق **ذات توجُّه ديني**، إذ أنها تستقي قيمها ومبادئها من الأديان المختلفة.

ب. **البيان التاريخي**؛ يتعلق هذا البيان بالظروف التاريخية التي تَبلور فيها مفهوم «الأخلاق العالمية».

لئن تأخَّر وضع مصطلح «الأخلاق العالمية» إلى سنة 1990[6]، فقد ظهرت بوادر التفكير في «أخلاق تجمع أمم العالم» في إطار النشاط الحواري الذي مارسته مختلف التيارات الدينية منذ قرن ونَيِّف، أي منذ أن تَمَّ عقْدُ **المؤتمر العالمي الأول للأديان** في «شيكاغو» سنة 1893[7]، والذي عُرف فيما بعد باسم «برلمان أديان العالم»، وذلك من أجل الاحتفال بالتقدم العلمي والتكنولوجي الذي حققته الحداثة والذي اعْتُبِرت «الأخوة الدينية» ثمرة من ثماره.

وقد تَجلَّت مظاهر هذا النشاط في إقامة حوارات دينية ذات مواضيع ومستويات وأهداف مختلفة في شتى بلدان العالم كما تجلت في إنشاء مؤسسات

---

(6) ساهم طور العولمة (Globalization) الذي دخل فيه العالم في إيجاد الحاجة إلى مصطلح "Global Ethic".

(7) انعقد هذا المؤتمر تحت اسم أول هو: «برلمان العالم للأديان».

ومنظمات متعددة منها مؤسسة «المجمع العالمي للكنائس»[8] ومنظمة «المؤتمر العالمي للدين والسلام»[9]؛ ومع وجود هذه الحركة الحوارية النَّشطة في مختلف الأوساط الدينية، لم يتم عقد **المؤتمر الثاني** لـ«برلمان أديان العالم» إلا بعد مُضيّ قرن من الزمن على تاريخ انعقاده لأول مرة، وذلك في سنة 1993 بنفس المدينة الأمريكية، احتفاء بذكراه المئوية؛ لكن، في مقابل ذلك، لم تمض سنوات ست حتى انعقد **المؤتمر الثالث** لهذا البرلمان بمدينة «كاب تاون» في جنوب إفريقيا[10] ـ أي في سنة 1999، ثم انعقد **مؤتمرُه الرابع** بمدينة «برشلونة» في إسبانيا سنة 2004، و**مؤتمرُه الخامس** بمدينة «مِيلْبُورن»[11] بأُستراليا سنة 2009.

وتفرَّد المؤتمر الثاني لـ«برلمان أديان العالم» بإصدار بيان متميّز تحت اسم «**إعلان من أجل أخلاق عالمية**»[12]، وكان منظموا هذا المؤتمر الثاني قد عهدوا إلى عالم اللاهوت الكاثوليكي السويسري الأصل «هانز **كونغ**»[13] أن يضع مسودَّة هذا الإعلان لسابق اشتغاله بنفس الموضوع ونشره، قبل انعقاد هذا المؤتمر بسنتين، كتابا بعنوان: **مشروع الأخلاق العالمية** سنة 1990[14]؛ وبعد أن تَبنيَّ هذا المؤتمر الإعلان المذكور، ضاعف هذا العالِم جهوده، فتوالت محاضراته ومقالاته ومصنَّفاته، موضحةً معالِمَ مشروعه وأهدافَه ومُبيِّنةً فوائدَ تطبيقه وآفاقَه، منها كتبه الآتية التي ألَّف بعضها باشتراك مع غيره: **بيان من أجل الأخلاق العالمية** (1993)[15] و**نَعَم للأخلاق العالمية** (1995)[16] و**الأخلاق**

(8) World Council of Churches

(9) World Conference on Religion and Peace (WCRP)

(10) دعا المؤتمر الذي انعقد بـ CapeTown مؤسساتِ المجتمع الفاعلة إلى الالتزام بالنتائج الأخلاقية المشتركة التي توصل إليها المؤتمر الثاني والعملِ على تطبيقها في الواقع.

(11) Melbourne

(12) "Declaration toward a Global Ethic"

(13) Hans KÜNG

(14) **Projekt Weltethos**, Piper 1990

(15) **Erklärung zum Weltethos**, Piper 1993

(16) **Ja zum Weltethos**, Piper 1995

العالمية للسياسة والاقتصاد العالميين (1997)[17] **والعلم والأخلاق العالمية** (1998)[18] **ولِمَ الأخلاق العالمية؟ الدين والأخلاق في زمن العولمة** (2002)[19]؛ كما أنه تولّى رئاسة «مؤسسة الأخلاق العالمية» التي تم إنشاؤها بـ«توبِنْجن» بألمانيا سنة 1995[20] والتي اتّخذت من الإعلان السالف الذكر المشروع الأساسي لعملها، وجعلت من أهدافها تطوير الأبحاث وتنظيم اللقاءات وتوفير التكوين في مجال العلاقات بين الثقافات والديانات.

وقد كان لـ«الإعلان» الذي تولّى «كونغ» تحريره أثرُه البالغ في تشجيع التوجه إلى تأسيس أخلاقيات عالمية، بحيث تَوالى صدورُ تقريرات ونداءات تدخل في هذا المضمار، نذكر منها، على وجه الخصوص، ما يلي:

ـ «جوارنا العولمي»[21] سنة 1995 في التقرير المطول لـ«لجنة الحكامة العولمية» التي عينتها هيئة الأمم المتحدة، والذي خصَّص الفصل الثاني منه لأخلاق العولمة.

ـ «تنوُّعنا الخلاق»[22] سنة 1995 في التقرير المطول لـ«الجنة العالمية للثقافة والتنمية» التي عينتها هيئة الأمم المتحدة والمنشور بتعاون بين هذه الهيئة ومنظمة اليونسكو.

ـ «الإعلان الكلي للأخلاق العالمية» سنة 1996 الذي وضعه عالم اللاهوت الأمريكي «ليونارد سويدلر»[23].

ـ «الإعلان الكلي لمسؤوليات الإنسان» سنة 1997 الذي وضعه «مجلس

---

(17) **Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtshaft**, Piper 1997

(18) **Wissenschaft und Weltethos**, Piper 1998

(19) **Wozu Weltethos ? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung**

(20) Stiftung Weltethos (Global Ethic Foundation)، انظر موقع هذه المؤسسة: http://www.weltethos.org

(21) "Our Global Neighbourhood"

(22) "Our Creative Diversity"

(23) Leonard SWIDLER : "Universal Declaration of Global Ethic"

العمل المشترك»[24] الذي يضم رؤساء الدول ورؤساء الحكومات السابقين؛ وتمَّ عرضه على رؤساء الدول والحكومات والأمم المتحدة واليونسكو.

ـ «مشروع الأخلاق العالمية لليونسكو» الذي تولَّى وضعه «قسم الفلسفة والأخلاق باليونسكو» والذي نظَّم من أجله ندوتين عالميتين كبيرتين، إحداهما بباريس بعنوان: «مقدمات من أجل أخلاق عالمية» سنة 1997، والثانية بـ«نابولي» في نفس السنة، وقد استدعُي لها كبار فلاسفة الأخلاق في العالم.

ـ «الإعلان عن حقوق وواجبات الإنسان» سنة 1999 في مشروع «بَلنسية» للألفية الثالثة الذي تم تقديمه لليونسكو، احتفالا بحلول السنة 2000.

ـ «النداء إلى مؤسساتنا المسؤولة عن التوجيه» سنة 1999 الذي صدر عن البرلمان الثالث لأديان العالم المنعقد في «كيب تاون»، مُجدِّدا التأكيد على ما توصَّل إليه المؤتمر الثاني من نتائج، وداعيا المؤسسات المؤثِّرةَ إلى ترجمتها على أرض الواقع.

والذي يعنينا هنا بالأساس هو النظر في الإعلان الذي أصدره المؤتمر الثاني لأديان العالم، أي **الإعلان من أجل أخلاق عالمية**[25]، والذي حظي بتوقيع عدد كبير من الشخصيات المرموقة التي تنتمي إلى مختلف الأديان منها بعض المسلمين، من أشهرهم العلامة الباكستاني الأصل محمد حميد الله والمفكر الإيراني الأصل السيد حسين نصر.

1. تحليل مضمون «إعلان الأخلاق العالمية»

إذا تمهّد هذا، فلنأتِ إلى تحليل مضمون هذا **الإعلان الأول**؛ فقد أورَدت مقدّمتُه السببَ الأساسي الذي دعا إلى إصداره، وهو أن العالَم يواجه أزمات عدة: **أزمة اقتصادية** متمثلةً في الفقر والمجاعة والبطالة والاستغلال والفروق الفاحشة بين الفقراء والأغنياء والديون الهائلة للدول الفقيرة؛ **وأزمة بيئية** متمثلة

(24) InterAction Council: "A Universal Declaration to Human Responsabilities"

(25) انظر النص الكامل لهذا **الإعلان** في الموقع: http://www.weltethos.org

في انخرام الأنظمة البيئية بسبب الاستنزاف الجنوني للموارد الطبيعية للحياة؛ **وأزمة سياسية** متمثلة في تزايد النزاعات العقدية بين أهل الإيمان من مختلف الأديان واشتداد التوترات والاستقطابات بين المتدينين والعلمانيين، فضلا عن الصراعات العنيفة على النفوذ؛ **وأزمة اجتماعية** متمثلة في الاستخفاف بالعدالة وانتشار الفوضى وانهيار الأسرة وتهميش المرأة.

ثم يمضي هذا **الإعلان** إلى بناء مبادئه الأخلاقية على ركائز هي بمنزلة ضرورات أربع:

1.1. وجوب الأخلاق العالمية؛ المراد هو أنه **لا يمكن بناء نظام عالمي جديد يخرجنا من هذه الأزمة المتعددة بدون أخلاق تأخذ بها كل الأمم**؛ ولما كانت الإنسانية في هذا العالم بمثابة الأسرة الواحدة، صار الجميع يتحمل المسؤولية في بناء هذا النظام العالمي الجديد؛ وتقوم مسؤولية المتدينين، على الخصوص، في أن يتفقوا على **مجموعة من القيم الملزمة والمعايير الثابتة والسلوكات الأساسية**، بحيث يكون هذا الاتفاق بمنزلة **الإجماع الأدنى الضروري** لقيام «أخلاق عالمية» تتأسَّس عليها حقوق الإنسان كما جاءت في إعلان الأمم المتحدة.

2.1. مطلب المعاملة الإنسانية؛ صيغته هي: «ينبغي أن يُعامَل كل إنسان معاملة إنسانية»؛ والمقصود بذلك حفظ كرامته، فلا يُحرَم من ثابت حقوقه، ولا يُنزَل منزلة الوسيلة لغيره، ولا تُقدَّر ذاته على أساس العِرق أو الجنس أو السن أو اللون أو الدين أو اللغة أو الموطن أو المجتمع؛ ويتصل بهذا المطلب مبدأ أساسي أخذت به الأديان عُرف باسم «القاعدة الذهبية»، وصيغته السالبة هي: «لا تُعامِل غيرك بما لا تريد أن تُعامَل به»؛ وصيغته الموجبة هي: «عامِل غيرك بما تريد أن تُعامَل به»؛ والراجح أنه لا دين من الأديان الكبرى يخلو من صورة أو صور خاصة لهذه القاعدة؛ ونجد لها صورا متعددة في الإسلام تفرَّدت عن غيرها **بجعل إيمان المرء نفسه موقوفا على هذه المعاملة**، نذكر منها الأحاديث الشريفة التي وردت في شعب الإيمان: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما

يحبه لنفسه»[26]؛ وأيضا «أَحِبَّ للناس ما تحب لنفسك، تكن مسلما»[27]؛ وواضح أن هذه القاعدة تقضي باجتناب كل أشكال الظلم التي تنتج عن الأثرة والأنانية في مختلف مجالات الحياة.

3.1. توجيهات أربعة معتبرة؛ هذه التوجيهات متفرعة على مطلب المعاملة الإنسانية وواردة، هي كذلك، في صورتين اثنتين: سالبة وموجبة، وهي كالتالي:

أ. **الالتزام بثقافة المسالمة واحترام الحياة**؛ صيغة هذا الالتزام السالبة هي: «**لا تقتُل**»، وصيغته الموجبة هي: «**احترِم الحياة**»؛ ويقضي هذا الالتزام بحلّ الخلافات بالطريق السلمي في إطار من العدل مع السعي إلى تربية النشء على هذه الروح المسالِمة؛ إذ **لا بقاء للإنسانية من غير سلام عالمي**؛ كما يقضي باجتناب تعذيب الإنسان، جسمانيا أو نفسانيا، وبالأَوْلى قَتْلِه ما لم يضر بحقوق غيره؛ ويتطلب هذا الالتزام، من جهة أخرى، العنايةَ بالأسباب الطبيعية للحياة التي يضمُّها كوكب الأرض، نظرا لأن الموجودات في هذا الكون متعلق بعضُها ببعض، ولأن الصلة المطلوبة بالطبيعة ليست هي الفعل فيها، وإنما التفاعل معها.

ب. **الالتزام بثقافة التضامن والنظامِ الاقتصادي العادل**؛ صيغة هذا الالتزام السالبة هي: «**لا تسرِق**»، وصيغته الموجبة هي: «**كن مستقيما وأمينا**»؛

---

(26) يروي الشيعة أحاديث وأخبارا كثيرة في هذا الباب؛ فعن الصادق – عليه السلام – قال: «قال رسول الله – صلى الله عليه واله وسلم –: «أعدل الناس من رضي للناس ما يرضى لنفسه ، و كره لهم ما يكره لنفسه »؛ وعن أمير المؤمنين – عليه السلام – فيما كتبه لمحمد ابن أبي بكر : «أحب لعامة رعيتك ما تحب لنفسك و أهل بيتك ، و اكره لهم ما تكره لنفسك و أهل بيتك ، فان ذلك أوجب للحجة ، و أصلح للرعية».

(27) السيوطي، **الجامع الصغير**؛ وأيضا، في **صحيح البخاري**، عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) قال: «يا أبا هريرة كن ورعا تكن أعبد الناس وارْض بما قسم الله لك تكن أغنى الناس **وأَحِبَّ للمسلمين المؤمنين ما تحب لنفسك وأهل بيتك واكره لهم ما تكره لنفسك وأهل بيتك تكن مؤمنا**، وجاور من جاورت من الناس بإحسان تكن مسلما، وإياك وكثرة الضحك، فإن في كثرة الضحك فساد القلب».

ويقوم هذا الالتزام الثاني في اعتبار المِلْكية الخاصة حقّا يستلزم أداء واجبات إزاء الآخرين، بحيث يصير تدبير المصالح المادية الخاصة مراعيا لحاجات المجتمع؛ كما يقوم في تنشئة الجيل الصاعد على أخلاق الرحمة والرأفة والعناية بالضعفاء والفقراء؛ بل ينبغي، بموجب هذا الالتزام، تجاوز نطاق التكافل المتمثل في الإعانات الظرفية للأفراد المحتاجين وفي مشاريعِ المساعدات لبعض المجتمعات الفقيرة إلى مستوى إعادة بناء مؤسسات الاقتصاد العالمي بما يَحُدّ من الاستهلاك الجامح والربح الفاحش، ويَنقُل السلطة الاقتصادية من التنافس على السيطرة إلى خدمة الإنسانية، تحقيقا للعدل بين الأمم؛ **فلا سلام عالمي بغير عدالة عالمية**.

ج. **الالتزام بثقافة التسامح وبالصدق في الحياة**؛ صيغة هذا الالتزام السالبة هي:

«**لا تكذِب**»، وصيغته الموجبة هي: «**كُن في قولك وفعلك صادقا**»؛ والمراد بهذا الالتزام الثالث هو أن يترك ممثلو الديانات تحقير العقائد المخالفة وتشويه مقاصدها واختلاق أسباب الحقد والتعصب والعداء ضد معتنقيها، كما أن واجب غيرهم من رجال الإعلام وأهل الفن والكتاب والعلماء ورجال السياسة والحكام أن يجتنوا كل أشكال التحريف والتضليل والنفاق والاحتيال والانتهاز والكذب فيما يقولون ويكتبون؛ هذا مع العمل على تربية الناشئة على الصدق في الفكر والقول والفعل؛ إذ **لا عدالة عالمية بغير تصادق في الأقوال والأفعال بين بني البشر**.

د. **الالتزام بثقافة المساواة في الحقوق والشراكة بين الجنسين**؛ صيغة هذا الالتزام السالبة هي: «**لا تَزْن**»، وصيغته الموجبة هي: «**لتحترموا أنفسكم وليحب بعضكم بعضا**»؛ والمقصود بهذا الالتزام الأخير اجتناب أشكال الاستغلال الجنسي والتميز النوعي والسيطرة الأبوية التي تتعرض لها النساء، بالغاتٍ كُنَّ أو قاصرات؛ هذا، مع توعية النشء بأن العلاقة الجنسية ليست مناسبَة لتدمير الآخر، وإنما للاشتراك معه في أسباب الخلق وإقامة الحياة متى تمت ممارستها في إطار من المسؤولية، متمثلةً أساسا في الاعتبار المتبادل

والحب والثقة؛ **فلا إنسانية حقّة بغير حياة مشتركة تحترم الشريكين.**

4.1. الحاجة إلى تحويل الضمائر؛ لا يمكن تغيير وجه هذه الأرض إلا إذا تغيَّرت قلوب الأفراد وضمائر الجماعات نفسها؛ لذلك، يلزَم كلَّ فرد وكلَّ جماعة الشعورُ بمسؤوليتهما في هذا التغيير وبواجبهما في إيقاظ الطاقات الروحية الكامنة في النفوس بالتفكرُّ أو التأمل أو الصلاة(28) أو الفكر الوضعي.

وفي الختام، يُقرُّ **الإعلان** بصعوبة حصول إجماع كلي في بعض المسائل الخاصة بمختلف المجالات مثل «أخلاق الحياة» و«أخلاق الجنس» و«أخلاق العلم» و«أخلاق الاقتصاد والسياسة» و«أخلاق الإعلام»؛ لكنه يرى أنه بالإمكان الاستفادة من روح المبادئ التي جاءت في **الإعلان** لاكتشاف حلول مناسبة لها؛ كما أنه يَحُث على أن يتولى أصحابُ المهن وضعَ مواثيق أخلاقية خاصة بهم، تتضمن توجيهات ملموسة للنظر في المشاكل العملية التي تواجههم في ميادينهم؛ وأخيرا يدعو جماعات المؤمنين، هي الأخرى، أن تتولى صياغة أخلاقها الخاصة، موضحة آراءها في المسائل المصيرية مثل «الحياة» و«الموت» و«الألم» و«الفرح» و«الإخلاص» و«الرحمة».

بعد أن فرغنا من عرض معالم «الأخلاق العالمية» في **الإعلان**، يتعين أن نشرع الآن في إبداء ملاحظاتنا النقدية على هذه الأخلاق.

2. تقويم «إعلان الأخلاق العالمية»

ليس من شك في أن هذه المبادرة التأسيسية التي قام بها «برلمان الأديان» تدل على زيادة الوعي لدى المتدينين المعاصرين بأمرين أساسيين:

أحدهما، أن الديانات تحتاج إلى التحاور والتسالم فيما بينها والبحث فيما يجمع بينها، لا سيما أن القائمين على هذا «البرلمان» ما انفكوا يستحضرون في أذهانهم تاريخ الحروب في أوروبا، ويُحمّلون الأديان مسؤولية إيقاد نارها.

---

(28) يَرِد لفظ «الصلاة» هنا بمعنى «الدعاء» (المقابل الألماني: "Gebet")، لا بمعناه الاصطلاحي عند المسلمين.

والأمر الثاني، أن الديانات لا تزال قادرة على أن تقوم بدور فعَّال في العالم، على تمسُّكه بالحداثة العلمانية وتوجُّهه نحو العولمة التي تكاد تُوحّد أطرافه اقتصاديا وسياسيا وثقافيا، حتى كأن واضعي **الإعلان** يحضّرون لـ«عولمة دينية» قادمة، مبناها على الأخلاق.

وعلى أهمية الوعي الذي يعبر عنه هذا **الإعلان**، يبقى المجال مفتوحا لإبداء ملاحظتين فاصلتين:

أولاهما، لا يكفي أن تكون للأخلاق العالمية أصول دينية، بل ينبغي أن **تنهض** هذه الأخلاق بقيمة «الدين» في هذا العالم المأزوم نهوضَها بالقيم التي حصل الإجماع على أنها ترفع أزماته، وهي: «التسالم» و«التضامن» و«التسامح» و«التساوي»؛ ولا نهوض بهذه القيمة إلا إذا رفعت هذه الأخلاق مكانة الدين وعززّتها، أي إذا حققت ـ ما أسميه ـ **تمكُّنا دينيا في العالم**؛ ذلك أن واجب الديانات الأول هو أن تعمل على أن يستمر دورها في هداية الأمم إلى ما ينفعها ويُصلحها، وأن يدومَ تأهُّبها لِأن تُنقذ الإنسانية من المهالك التي تتهددها، وليس أن تسعى إلى أن تكون في الأخلاق المتفق عليها كفايةٌ دونها، بل غَناء عنها.

والثانية، لا يكفي أن تَحصُل الأخلاق العالمية على إجماع الأديان، بل ينبغي أن تكون قادرة على أن **ترتقي** بـ«الخُلُقية الإنسانية» إلى رتبة فوق الرتبة التي يمكن أن يوصّل إليها أي دين بمفرده، وإلا بَطَلت فائدة اجتماع الأديان؛ ولا ارتقاء بهذه الخُلُقية إلا إذا زادت في الأخلاق وطوّرتها، أي إلا إذا حقَّقت ـ ما أسميه ـ **تقدُّما خُلُقيا في العالم**؛ ذلك أن المطلوب من الأخلاق العالمية هو تمكين الإنسان من تحصيل قدرة خُلقية فائقة تستطيع أن تتصدي لأزمات العالم بما لا تستطيع أخلاق الدين الواحد.

بناء على هاتين الملاحظتين، يَحقُّ لنا أن نضع السؤالين التاليين:

أولهما، هل **الإعلان من أجل الأخلاق العالمية يجعل الدين يتمكن في العالم؟**

والثاني، هل **الإعلان من أجل الأخلاق العالمية يجعل الخُلُقية تتقدم في العالم؟**

فلنشتغل الآن بالجواب عن السؤال الأول، حتى إذ انتهينا منه، انعطفنا على السؤال الثاني، فوفيناه حقه من الجواب.

2 . 1. الإعلان والإخلال بشرط التمكن الديني

الواقع أننا إذا تأملنا تفاصيل هذا **الإعلان**، لفتت انتباهَنا عدةُ إجراءات قام بها واضعوه كان فيها صرْفٌ صريح لمقومات دينية أساسية، بحيث تُشكّل هذه الإجراءات مظاهرَ مختلفة لإخلال هذا **الإعلان** بشرط التمكن الديني في العالم.

2 . 1 . 1. مظاهر الإخلال بشرط التمكن الديني

أولها، **حذف التأسيس**؛ يزعم واضِعو **الإعلان** أن إعلانهم يتأسس بوضوح على الدين، وحجتهم في ذلك هو أن أصحابه أناس يؤمنون بأن الحقيقة المطلقة تتعالى على هذا العالم، ويشعرون بأن الأخلاق المتفق عليها موصولة بهذه الحقيقة الروحية؛ والحال أننا إذا دققنا النظر في ركائز هذا الإعلان الأربع، لا نجد فيه ما يجعل هذه الحقيقة الغيبية تدخل في بنية الأخلاق، ولا ما يجعل تخلُّقَ الإنسان يتم بالتقرب منها؛ وكل ما نجده هو الإشارة إلى أن الديانات توصي بهذا الخُلُق أو ذاك أو أن روح التراث الديني تحمل الإنسان على أن يتصرف على هذا الوجه أو ذاك، مع استغناء هذا الخُلُق أو هذا التصرف بنفسه؛ وعليه، فلا يمكن أن نَعُدَّ هذه الإشارة تأسيسا دينيا للأخلاق العالمية، لأن مِثْل هذا التأسيس يقتضي أن تكون هناك مبادئ روحية وحقائق غيبية بعينها تتفرع عليها هذه الأخلاق، بينما يكتفي هذا **الإعلان** بأن ينسب الأخلاق المتفرعة على «مطلب المعاملة الإنسانية»، وهي: «المسالمة» و«التضامن» و«التسامح» و«المساواة» إلى الأديان على وجه العموم؛ وشتان بين «النسبة إلى الدين» و«التأسيس على الدين».

والثاني، **حذف اسم الإله**؛ ارتأى واضعو **الإعلان** أنه من الحكمة بمكان أن لا يفتتحوا إعلانهم باسم «الإله»، بحجة أن الأديان لا تتفق عليه؛ حقا، لقد ضمَّ مؤتمرُهم أربع مجموعات من الديانات سموها على التوالي: «مجموعة الديانات النبوية للشرق الأدنى»، وتشمل اليهودية والمسيحية والإسلام؛

و«مجموعة الديانات الصوفية للهند»، وتتشكل من الهندوسية والبوذية؛ ثم «مجموعة الديانات الحِكمية للشرق الأقصى»، وتتكون من الكونفوشيوسية والطاوية وديانات اليابان؛ وأخيرا «مجموعة الديانات الطبيعية لشعوب إفريقيا وآسيا وأمريكا وأستراليا»؛ ومعلوم أن تصورات هذه المجموعات الدينية للألوهية تبلغ النهاية في التعارض والتضارب، حتى إن من الديانات ما لا يوجد فيه معنى «الذات الإلهية»، ومنها ما يؤمن بآلهة متعددة ليس فيهم واحد هو ذو العرش.

مع هذا، يبقى هذا الحذف غيرَ مسوَّغ؛ فإذا تعذَّر الابتداء بهذا الاسم في **الإعلان** للعلة المذكورة، فقد لا يتعذر الابتداء بصيغة أخرى تفيد معناه بالنسبة للمؤمنين به نحو «**باسم الذي نعبد**» أو «**باسم الذي نؤمن به**»، بل ربما وجب أن تُستعمل على الأقل الصيغة الأعم: «**باسم الدين الذي نعتنقه**»؛ ولكن **الإعلان** خلا من كل ذلك، فجاء على مساق غيره من الإعلانات غير ذات المصدر الديني كإعلان حقوق الإنسان.

والثالث، **حذف الإيمان**؛ أراد واضعو **الإعلان** المذكور أن يقتنع بالأخلاق التي يُحصونها غيرُ المتدينين، فضلا عن المتدينين؛ وإذ ذاك، لا عجب أن **يغيب ذكر الإيمان عن لائحة القيم الأخلاقية** التي دعا إليها **الإعلان** في توجيهاته الأربعة، مع أن هذه القيمة معنى روحي مشترك بين الأديان كلها؛ فمادامت هذه القيمة الروحية لا تعني الذين ليسوا بمتدينين، لم تُعتبر قيمة عالمية كبقية القيم التي جاء ذكرها فيه؛ لكن الإشكال الذي يبرز في هذه الحالة هو أن اتفاق المتدينين يغدو غير كاف في تقرير القيم العالمية، بل لا بد أيضا من اتفاق غير المتدينين؛ وعندئذ، يصير المتدينون، في صياغتهم لهذا **الإعلان**، كما لو أنهم نصَّبوا أنفسهم وكلاء عن غير المتدينين، فضلا عن تمثيلهم لإخوانهم في الدين.

والرابع، **حذف العمل الديني**؛ عندما تناول هذا **الإعلان** عرض الركائز التي تنبني عليها الأخلاق العالمية، **لا نجد حثّاً على العمل الديني** ولا، بالأَوْلى، بيانا لفائدته في تحصيل هذه الأخلاق، حتى إن الناظر فيه يتوهَّم أنه بالإمكان اكتسابها بغير طريق هذا العمل؛ ولا يدفع هذا التوهُّمَ كونُ **الإعلان**،

لَمّا أوشك أن يختم حديثة عن الأخلاق، أشار إلى **الصلاة** باعتبارها وسيلة تُوصِّل إلى تغيير السلوك وتحويل القلوب؛ ذلك أن هذه الإشارة سرعان ما تفقِد قدرا من أهميتها، إذ جَعلت الصلاةَ ـ وهي وسيلة التقرب التي تتخذها ديانات الوحي ـ تاليةً في الرتبة لـ«التفكُّر» بوصفه الوسيلة التي تتخذها ديانات الحكمة و«التأمل» بوصفه الوسيلة التي تتخذها ديانات الروح؛ بل إن أهمية هذه الإشارة لا تلبث أن تتلاشى كليا، فقد تلاها مباشرة ذكرُ «الفكر الوضعي»(29) بوصفه، هو الآخر، وسيلة لبلوغ هذا التغيير الخُلُقي؛ وبهذا، لا يكون للطريق التعبدي المتغلغل في الإيمان والعمل والذي تُمثّله الصلاة أيُّ امتياز على الطريق النظري البعيد عن الإيمان والعمل والذي يُمثِّله الفكر الوضعي؛ فما تُوصّل إليه الصلاة، وهي التدين بعينه، يمكن الوصول إليه بواسطة الفكر، على وصفه غير التديُّني.

بناء على ما تقدم من المآخذ على **الإعلان من أجل الأخلاق العالمية**، وهي: «حذف التأسيس» و«حذف اسم الإله» و«حذف الإيمان» و«حذف العمل الديني»، يتبيّن أن هذا **الإعلان**، وإن أصدره أهل الدين، فإنه لا يحقق تمكّنا للدين في العالم: فلا رفعَ لمكانته ولا تعزيزَ لها؛ فالعنصران المكونان للدين، وهما: «الإيمان» و«العمل» وقع تحييدهما في بناء هذه الأخلاق؛ إذ يقرّر هذا **الإعلان** أن اعتبار الإيمان الديني يَحُدّ من عالمية الأخلاق حيث لا يَحدّ منها عدم اعتباره؛ كما يقرِّر أن ما يُدرَك بالعمل الديني قد يُدرك بواسطةٍ غيره، بل يُدرَك بضده.

والنتيجة الغريبة التي تلزم من هذا كله هي أنه يمكن الاستغناء في إنشاء الأخلاق العالمية عن الدين، وذلك في تناقض صريح مع البواعث الأصلية التي دعت إلى وضع هذا المشروع؛ ومتى تقررت هذه النتيجة، لزمت منها أخرى أشد منها غرابة، وهي: **أن العلمانيين أكثر قدرة على وضع الأخلاق العالمية على طريقة برلمان الأديان من المتدينين أنفسهم**؛ فلنوضح كيف ذلك.

---

(29) المقابل الإنجليزي: Positive Thinking والمقابل الألماني: Positives Denken

2.1.2. العَلمانية والأخلاق العالمية

معلوم أن العلمانية تأخذ بمبادئ ثلاثة أساسية هي: «مبدأ تخصيص الدين» و«مبدأ تعدُّد الحقيقة» و«مبدأ سلطة العقل»، فيتعيّن أن نُبين كيف أن كل واحد من هذه المبادئ يفيد في إقامة الأخلاق العالمية.

أ. **مبدأ تخصيص الدين**: مقتضى هذا المبدأ الأول أن الدين، كما هو معروف، شأنٌ يدخل في الدائرة الخاصة للفرد؛ وتمتاز العَلمانية على «برلمان الأديان» بكون **تعاملها مع هذا التخصيص يأتي متسقا غير متناقض**، فهي تدعو إلى هذا المبدإ وتعمل بمقتضاه؛ في حين أن هذا «البرلمان» يدعو إلى نقيضه ـ أي أن الإيمان الديني مشترك بين المتدينين كلهم ـ ولكنه لا يعمل بمقتضاه.

وتترتَّب على مبدإ تخصيص الدين نتائج تصرف شبهة «الذاتية»(30) عن الأخلاق العالمية التي يتولى العَلماني إنشاءها.

أولاها، أن **الدين لا يتعدى إلى الآخرين**؛ فمن منظور العلمانية، إن وجود المتدينين في مؤتمر عالمي يُقرّر وضع وثيقة أخلاقية تشمل غيرهم هو كعدم وجودهم فيه؛ إذ بات وجودهم فيه لا يؤثر في مضمون هذه الوثيقة العالمية إلا كما يؤثر وجود غير المتدينين فيه.

والثانية، أن **الدين لا يقترن بمعاملة**؛ مادامت العلمانية تنكر العمل الديني، فإنها لا تقبل مطلقا أن يكون لهذا العمل أيُّ امتداد خارج الدائرة الخاصة، بحيث يؤثِّر في المعاملات التي تجري بين المتدين وغيره.

والثالثة، أن **الدين لا يتولد منه خُلق عالمي**؛ لما كان الدين، بحسب العلمانية، أمرا ذاتيا، فواضح أنه لا يمكن أن يورّث إلا خُلقا من جنسه، أي خُلقا ذاتيا؛ في حين أن الخُلق العالمي لا يمكن أن تنهض به ذات واحدة، بل ينبغي أن **تشترك في النهوض به ذوات متعددة بفضل ما يقوم بينها من روابط**.

ب. **مبدأ تعدُّد الحقيقة**: مقتضى هذا المبدإ الثاني أن الحقيقة ليست لها

---

(30) المقابل الإنجليزي: Subjectivism

تجليات متعددة فحسب، بل إنها متعددة في ذاتها؛ وتَفضُل العلمانية «برلمان الأديان» من جهة أن **موقفها من تعدد الحقيقة الدينية**، هو الآخر، **متماسك غير متضارب**، إذ أنها تلاحظ ظاهرة تعدُّد الديانات، وترى أن مشروعية هذا التعدد لا تقِلّ عن مشروعية تعدُّد الثقافات، في حين أن «برلمان الأديان» يُسلِّم بواقع التعدد الديني، ولكنه يسكت عن مشروعيته.

تَلْزَم من مبدإ تعدُّد الحقيقة نتائجُ تَصرِف شبهة «الإطلاقية»[31] عن الأخلاق العالمية التي يتولى العلماني تأسيسها.

أولاها، أن **الحقيقة متغيرة غير ثابتة**، ذلك أن ظروف المكان وصروف الزمان التي لا تفتأ تتقلب تؤثر في الحقيقة، فتتبدل بتبدلها؛ وعلى هذا، فإن الأخلاق العالمية التي يأخذ بها العلمانيون لا بد أن تكون أخلاقا مفتوحة تقبل التعديل، ويكون الاتفاق عليها اتفاقا يقبل المراجعة، بحيث توفّر لها هذه الحركية من أسباب الاغتناء والاستمرار ما لا يتأتى لغيرها من الأخلاق التي تجمد على الوجه الواحد، بدعوى استنادها إلى حقائق مطلقة.

الثانية، **أن التعدد يوجب التسامح**؛ لما كان العلماني يقرّر أن الحقائق الدينية متعددة، فهو لا يكتفي بالتسليم بأن للآخر الحقَّ في أن تكون له حقيقته، بل أيضا **يعتقد أن حقيقة الآخر تحمل من الصواب ما تحمله حقيقته، وأن حقيقته تحتمل من الخطأ ما تحتمله حقيقة الآخر**، من غير أن يَلزَم من ذلك ضعف اعتقاده فيها.

الثالثة، **أنه لا دين يفضل غيره**؛ ليس اختلاف الأديان، حسب العلمانية، اختلافا في الحق، وإنما هو اختلاف في الباطل، والباطل واحد ولو تعدَّدت أشكاله؛ ولما اشتركت الأديان المختلفة في الباطل، بل تساوت فيه، تعيَّن الاجتهاد في تحصيل الأخلاق العالمية باستقلال عن الأعمال التعبدية المقررة فيها.

ج. **مبدأ سلطة العقل**: مقتضى هذا المبدإ الثالث أنه لا مرجع يصح

---

(31) المقابل الإنجليزي: Absolutism

الاحتكام إليه للبتّ في القضايا سوى العقل، مادام الناس لا يشتركون بالسوية في شيء اشتراكهم فيه؛ وتَفضُل العلمانية «برلمان الأديان» من جهة **أن موقفها من علاقة الأخلاق بالعقل**، هو كذلك، **متسق غير متعارض**، على خلاف موقف «برلمان الأديان» منها؛ فلما كانت الأخلاق المطلوبُ تحصيلها أخلاقا مشتركة بين الأمم جميعا، فقد اعتبرتها العلمانية أخلاقا عقلية، في حين اعتبرها هذا البرلمان أخلاقا دينية، مع أن الأديان تختلف باختلاف الأمم.

تتفرَّع على مبدإ سلطة العقل نتائج تَصرِف شبهة «اللاعقلانية»[32] عن الأخلاق العالمية التي يتولى العلماني وضعها.

أولاها، **أن العقل يَفْصِل في كل شيء**: يرفع العلماني عن العقل كل حدٍّ، بحيث لا شيء يمتنع عن إدراكه، دافعا كل وسيلة أخرى تقوم مقامه، وبالأوْلى تجاوز رتبته؛ ومتى صار رأيه في العقل بهذا الوصف، فإن توسُّله به في استقراء أخلاق عالمية يجعله يركن إلى صحة وفائدة ما استقرأه، بموجب اعتقاده أن العقل لا يفتأ يُصحّح نفسه.

الثانية، **أن العقل يوجِّه نفسه**؛ يرى العلماني أن العقل لا يحتاج إلى أن يستمد من خارجه القيم التي تُسدّد أفعاله وتحدّد مقاصده؛ وعلى هذا، تكون الأخلاق العالمية التي ينشئها موجَّهة بقيم مأخوذة من داخل العقل نفسه، مَثَلها في ذلك مَثل الوسائل التي تُمكّنه من إنشاء هذه الأخلاق.

الثالثة، **أن العقل يُسوِّي بين النصوص الدينية**؛ لا يرى العلماني للنص مكانا مع العقل إلا أن يكون تابعا له وخاضعا لحكمه؛ ولما كانت النصوص الدينية عنده تخالف أكثر من غيرها مقتضيات العقل، فقد تساوت في قيمتها؛ فالأمر الذي يمكن أن يفاضل بينها ويُقدّم بعضها على بعض، وهو أسباب العقل، مفقود فيها أصلا بحسب اعتقاده؛ فإذن «اللاعقل» الذي أنتجها لا يمكن إلا أن يكون شيئا واحدا ولو تعدَّدت ألوانه.

وهكذا، نخلص إلى أن العلمانيين أقدر من المتدينين واضعي **الإعلان**

---

(32) المقابل الإنجليزي: Irrationalism

السالف الذكر على النهوض بالأخلاق العالمية، ذلك أنهم يحافظون على تمام الاتساق في مواقفهم من معاني «الدين» و«الحقيقة» و«العقل» في علاقتها بالأخلاق بما لم يحافظ عليه هؤلاء؛ كما أنهم يجتنبون الشبهات الثلاث: «الذاتية» و«الإطلاقية» و«اللاعقلانية» التي تدخل على موقف هؤلاء؛ فإذا اختار المتدينون ـ كما فعل «برلمان الأديان» ـ أن يُجرّدوا الأخلاق العالمية من الدين، استرضاءً لمن لا يتدينون، لا بد أن يختل منطقهم، وبالتَّبَع، لا بدَّ أن يفقدوا مشروعية الكلام فيها.

بعد أن فرغنا من الجواب عن السؤال الأول، وظهر أن **الإعلان من أجل الأخلاق العالمية لا يحقق للدين أي تمكين في العالم**، بحيث يكون العلمانيون أوْلى بإصداره من المتدينين، نمضي إلى الجواب عن السؤال الثاني عما إذا كان هذا **الإعلان** يحقق للأخلاق **تقدُّما** ما.

2.2. «الإعلان» والإخلال بشرط التقدم الخُلقي

الواقع أن هناك مظاهر ثلاثة لإخلال هذا الإعلان بشرط التقدم الأخلاقي: **أولاها**، أن بعض القيم التي طلب **الإعلان** تحصيلها، لا يستطيع أن يُحقّقها مثل «السلام العالمي»؛ **والثانية**، أن القيم التي حصّلها بالفعل هي أقل من اللازم؛ **والثالثة**، أن القيم التي كان يجب أن يُحصّلها، لم يحصّلها مثل «الإيمان»؛ فلنبسط الكلام فيها واحدا واحدا.

1.2.2. مظاهر الإخلال بشرط التقدم الخُلقي

المظهر الأول لهذا الإخلال هو **أن الإعلان لا يقدر على تحقيق السلام العالمي**؛ إذا رجعنا إلى كتاب **مشروع الأخلاق العالمية** الذي وضعه «هانز كونغ» والذي انبثق عنه **الإعلان** المذكور، وجدنا أنه وضع له عنوانا إضافيا هو: **السلام العالمي بواسطة السلام بين الأديان**، ثم افتتح مقدِّمته بمسلَّمات أربع صرَّح بثلاث منها وأضمر واحدة، وهذه المسلمات هي:

«لا سلامَ في العالم بدون سلام بين الأديان» (مُصرَّحٌ بها)

و«لا سلام بين الأديان بدون حوار بينها» (مصرَّح بها)

«ولا حوار بين الأديان بدون اتفاق على قيم أخلاقية مشتركة، أي أخلاق عالمية» (مضمرة)

و«لا بقاء للإنسانية بدون أخلاق عالمية» (مصرَّح بها).

يستفاد من هذه المسلَّمات أن «كونغ» جعل نصب عينيه الارتقاء بِخُلُقية الإنسان، إذ قصدُه بادٍ في أنه يسعى إلى أن تُحقّق الأمم والأفراد قيمة مصيرية غير متحققة إلى حد الآن، وهي «السلام في العالم».

ولئن كان «كونغ» قد أصاب في دعوته إلى السلام باعتباره قيمة عليا ترقى بالإنسانية، فقد دخلت على مسلَّمته الأولى: «لا سلام في العالم بدون سلام بين الأديان» شبهة؛ إذ أن صيغتها الطبيعية العامة النافية تحتمل أن نؤولها، لا بمعنى أن من شروط وجود «السلام العالمي» وجود «السلام الديني» كما أن منها وجود «السلام الاقتصادي» أو «السلام الاجتماعي»، وإنما بمعنى أن «**المانع من وجود السلام في العالم هو وجود الحرب بين الأديان**»، بحيث لو أن هذا المانع يرتفع، لأمكن تحقق السلام العالمي؛ ولا يبعد أن يكون هذا القول لـ«كونغ» ترديدا لصدى مقولة انغرست في العقول لكثرة ما روَّجت لها الألسن والأقلام منذ زمان بعيد وما زالت تروج لها بقوة كما يتجلى ذلك في الاختراع الأخير لمصطلح «صراع الحضارات»؛ وهذه المقولة القديمة هي: **الأصل في الحروب هو الدين**.

ويطول بنا المقام لو أننا اشتغلنا بالردِّ على هذه المقولة، وحسبنا أن نذكر اعتراضات ثلاثة عليها تشكك في صحتها:

أ. أن هذه المقولة إن صدقت، فإنها لا تصدق إلا على بعض الأديان، أو، بالأحرى، لا تصدق إلا على تديُّنات بعينها من إمكانات التدين بأي دين من الأديان، وهي، بالذات، «التدينات المتشدّدة»؛ ولنا في الحروب بين «الكاثوليك» و«البروتسانت» في فرنسا طيلة القرن السادس عشر مثال على التدينات الظرفية المتشدِّدة التي تصدق في حقِّها هذه المقولة.

ب. أن هذه المقولة تكاد تحصر أسباب الحروب في العوامل الميتافيزيقية مثل «الإيمان» و«إرادة الخلاص»؛ والحق أن أسباب الحروب كثيرة ومعقدة

تتداخل فيها كل أنواع المصالح الممكنة ولو أنه قد يغلب في هذه الحرب أو تلك هذا النوع أو ذاك من الأسباب والمصالح[33]؛ ويبدو لنا أن الحرب لا تصفو فيها الأسباب الدينية أبدا[34].

ج. أن هذه المقولة تتجاهل حقيقة أساسية، وهي ظاهرة **توظيف الدين**؛ فكثيرا ما تشتعل نار الحرب، لأسباب وأغراض لا صلة لها بالدين، لكنك تَجد موقديها يستخدمون الدين وسيلةً لإضفاء المشروعية عليها أو كسب المؤيدين لها، **فيقع الدين ضحية حروبهم الدنيوية** كما لو كانوا يحاربون الدين نفسه، بَدل أن يكون، كما يزعمون، هو المثير لهذه الحروب.

إذا بَطَل أن الأصل في الحروب هو الدين، لزم بُطلان الاعتقاد بأن السلام في العالم يتوقف على السلام بين الأديان وحده، لاسيما أن الدين، عند القائلين بهذا الأصل، أصبح ينحصر في جملة من العقائد الغيبية للفرد، ولا دخل له في تنظيم المؤسسات المجتمعية للعالم، فإذن كيف يتأتى له هذا السلطان على العالم! الصواب أن الحرب في عالم اليوم لا يمكن أن توقِد نارَها الأديانُ، وإنما الأديان وقودها؛ فلا توقِد الحربَ فيه إلا أسباب القوة الساحقة التي يستأثر بها بعض أقطاب العالم؛ وقد تُسخَّر فيها قضايا الدين لخدمة المصالح التي من ورائها، فتكون حربا على الدين بقدر ما هي حرب على العدو.

وإذا صح أن السلام العالمي ليس بيد أهل الدين وحدهم، صح معه أنه لا مطمع في أن يرتقي اتفاق الأديان ـ كما هو شأن «برلمان الأديان» ـ بالخُلقية الإنسانية عن طريق تحقيق هذه القيمة؛ وكل ما في مستطاع هذا الاتفاق هو أن يكون مناسبة للحثّ على السلام العالمي من باب الوعظ والنصح؛ أما السلام من حيث هو قيمة إنسانية عليا ـ بِغضِّ النظر عن كونه عالميا أو غير عالمي ـ فما من

(33) فهناك الأسباب النفسية نحو «حب السلطة» و«إرادة القوة»، والأسباب الاجتماعية كـ«الدفاع عن الهوية الثقافية» و«إرادة دفع الظلم»، والأسباب الاقتصادية نحو «الاستيلاء على الموارد»، و«إرادة الكسب»، والأسباب السياسية مثل «احتلال الأقطار» و«إرادة الهيمنة».

(34) لا شيء تختلط فيه الأسباب ويلتبس بعضها ببعض مثل اختلاطها والتباسها في الحرب.

دين مفرد **معتبر** إلا ويدعو له بقوة، ساعيا إلى تحقيقه حيث يجب بالقدر المستطاع، بدءا من العلاقات بين الشخصين وانتهاء بالعلاقات بين الأمَّتين؛ فحسبك مثالا على ذلك الأديان السماوية التي جعلت إعلان السلام للآخر فاتحةً لكل تواصل وتعامل معه.

أما المظهر الثاني للإخلال بشرط التقدم الخلقي، فهو أن **الإعلان لا يتضمن من الأخلاق إلا الحد الأدنى**؛ يُقرُّ «كونغ» بأن «الأخلاق العالمية» تكتفي بأن تقف في الأديان على القدر الأخلاقي المشترك بينها، وهو، كما سبق، مجموعة من القيم الملزمة والمعايير الثابتة والسلوكات الأساسية؛ وواضح أن القدر المشترك لا يمكن أن يكون إلا **الحد الأدنى** الذي تجتمع عليه الأديان على اختلافها؛ يَلزم من هذا أن العناصر الأخلاقية التي تتكون منها «الأخلاق العالمية» هي أقل من العناصر الأخلاقية التي يمكن أن يتكون منها **أدنى دين** من الأديان، إذ أنه لا بد أن يتضمن، بالإضافة إلى هذه العناصر المشتركة، عناصر أخرى تَخصُّه لا يشاركه فيها غيره، وإلا كان هو عينه «الأخلاق العالمية»، وهذا لا يصح.

ورُبَّ معترض يقول: إن «برلمان الأديان» ساوى بين الأديان كلها، فليس فيها أعلى ولا أدنى، ولا فاضل ولا مفضول؛ والجواب عن هذا الاعتراض هو أن المساواة المسلَّم بها هي مجرَّد **مساواة في النسبة الإجمالية إلى الدين**، وهي حق ثابت لجميع الأديان، ولكنها ليست مساواةً في **المكوِّنات التفصيلية** التي يتركب منها كل دين، معتقداتٍ وقيما وقواعد ونماذج، ولا هي بالأحرى مساواة في قيمتها، وإلا دخلت على موقف هذا البرلمان آفة «اللاعقلانية» أو «اللامعنى»، حيث يضطر إلى التخلي عن معيار «الصدق»، بل التخلي عن معيار «الحقيقة»؛ فإذا صدَّق جميعَ الأديان، على تناقض معتقداتها وتباين مبادئها، وأنزلها منزلة حقائق، فقد وقع في تكذيبها كلِّها وإنزالها منزلة أباطيل؛ إذ لم يَعُد ثَمَّة مِنْ سبب يجعله يعتقد في دين دون آخر، بل يجعله يعتقد في الدين من حيث هو كذلك[35].

---

(35) هذه نتيجة تلزم عن القول بـ«النسبية الدينية المطلقة»، ولا شيء أضر بالأديان منها.

وعلى هذا، فلا يمكن لأحد أن ينكر أن الأديان تتفاوت فيما بينها من جهة **عدد مكوِّناتها**، بل ليس يمتنع أن تتفاضل فيما بينها من جهة **طبيعة هذه المكوِّنات أو قيمتها أو أثرها**؛ ولولا وجود الاختلاف بين الأديان في جانب عناصرها التفصيلية، بل لولا وجود امتياز بعضها على بعض، لَما دعت الحاجة قط إلى تنظيم لقاءات ومؤتمرات بينها، طلبا للاتفاق على شيء من هذه العناصر التفصيلية أو لاستخراج ما يقع الاشتراك فيه.

وإذا تقرَّر أن الأخلاق العالمية كما جاءت في **الإعلان** هي أخلاق **دنيا** باعتبار عدد عناصرها على الأقل، تَبيّن أنها لا تستطيع أن تَرقى بالخُلُقية الإنسانية فوق ما يترقى بها كل دين على حدة؛ إذ الإمكانات التخليقية التي تتضمنها هذه العناصر تظل دون نظيرتها التي تتضمنها عناصر الدين الواحد؛ وليس هذا فحسب، بل أيضا إن الدين الذي ينزل الرتبة الدنيا بمقدوره أن يرتقي بهذه الخُلُقية بما لا يرقى بها هذا **الإعلان**، إذ يجتمع للدين الأدنى أمران لا مكان لهما في هذا **الإعلان** يفيدان في هذا الارتقاء الخُلقي؛ **أولهما**، أنه يقيم هذه الأخلاق المشتركة على العمل الديني، بحيث يكون حظ المتدين منها على قدر تغلغُله في هذا العمل؛ فإذا زاد هذا التغلغل زاد تخلُّقه بها، وإذا نقص نقص، حتى كأنه لا مجال لتحصيل هذه الأخلاق بغير العمل الديني؛ **والأمر الثاني**، أنه يتضمن قواعد محدَّدة تُبيّن للمتدين كيف يتصرّف، على مقتضى الشرط الأخلاقي، في مختلف الأحوال والأوضاع الخاصة التي يوجد فيها، علما بأن هذه الأحوال والأوضاع الحية تُختبَر بها فعالية القيم الأخلاقية التي يأخذ بها الدين.

وأما المظهر الثالث للإخلال بشرط التقدم الخلقي، فهو أن **الإعلان يفتقر إلى الركن الأساسي في كل دين**؛ يرفض «كونغ» أن يكون «الإعلان من أجل الأخلاق العالمية» مؤسِّسا لدين عالمي جامع إلى جانب الأديان الموجودة، أو لدين تركيبي يتألف من كل الأديان[36]، لاعتبارين اثنين؛ **أحدهما**، أنه لا يمكن

(36) انظر ص. 6 وص. 75 من كتاب:
H. KÜNG et K. J. KUSCHEL : **Manifeste pour une éthique planétaire**.

أن يسدَّ هذا **الإعلان** مسدَّ الكتب الدينية المقدسة: «توراة اليهود» أو «خطبة الجبل للسيد المسيح» أو «قرآن المسلمين» أو «بْهاغافادْجيتا الهنود» أو «تعليم بوذا» أو «حِكم كونفشيوس»؛ وذلك لأنها هي أساس إيمانها وعملها، بل وسر وجودها وحياتها؛ **والثاني** هو أن هذه الكتب جاءت بأخلاق كاملة لا يُشكّل **إعلان الأخلاق العالمية** بالنسبة إليها إلا مجرد **نواة!**

لئن سلّمنا لـ«كونغ» باستحالة أن يقوم **الإعلان** مقام الكتب الدينية وبكون هذه الكتب أتت بأخلاق كاملة، فلا نسلّم له بأن **الإعلان** يشكل **نواة** لهذه الأخلاق، ذلك لأن المفروض في النواة أن تتضمن **العناصرَ المركزية** للشيء التي هي نواة له، بحيث لو صارت هذه العناصر إلى الاكتمال، لنشأ عنها هذا الشيء بعينه؛ والحال أن أخلاق **الإعلان** لا تتضمن كل العناصر المركزية للأخلاق الدينية، فلا تستحق أن تكون نواة لها؛ وتوضيح ذلك أن العنصر المركزي الأول الذي لا يكون الدين بدونه دينا مفقود في هذا **الإعلان**، مع أن «كونغ» قد أقر، على أبين وجه، بمركزية هذا العنصر بالنسبة لكل دين، ألا وهو «الإيمان» !لذا، لا يجوز لأي بيان أن يُشكِّل نواةً لأخلاق الدين، حتى يتضمن عنصر «الإيمان» وينزله المنزلة العليا.

ومن ثمَّ، فقد كان يتحتم على **الإعلان**، لا أن ينص على الإيمان بوصفه مميزا لـ«برلمان الأديان» فقط، بل أن يجعل منه واحدا من التوجيهات التي أقام عليها «الأخلاق العالمية»؛ فكما أن هذا **الإعلان** تأسَّس على «ثقافة المسالمة» و«ثقافة التضامن» و«ثقافة التسامح» و«ثقافة المساواة»، فكذلك كان ينبغي أن يتأسس على «**ثقافة الإيمان**»؛ ولم يكن من الحكمة في شيء ـ على خلاف ما يعتقد واضعوه ـ حذفُ الإيمان؛ فليس بوسع الإنسان المتخلّق أن يستغنِي عن الإيمان، لا لأنه واجب في ذاته فحسب، بل لأن الواجب لا يتم إلا به، وهو هنا الأخلاق؛ فالإيمان إنما هو **تلك الروح التي تسمو بأخلاق الإنسان، فتجعلها وكأنها وردت عليه من عالم فوقَه**؛ فالصفات الأربع نفسها التي دعا إليها **الإعلان**، وهي: «المسالمة» و«التضامن» و«التسامح» و«المساواة»، إن كانت بلا إيمان، لا تعدو كونها عبارة عن حساب مصالح، لكن مع وجود

الإيمان في أُسِّها، فإنها تغدو عبارة عن تَنزُّل عطايا؛ وشتان بين «المصلحة» و«العطية»!

بل، أكثر من هذا، كان يتعين على **الإعلان** أن يُقدِّم التوجيه المتعلق بالإيمان على غيره، على أساس أن الإيمان هو الأصل في الأخلاق العالمية، وأيضا أن يورده بنفس الصيغة التي جاءت عليها التوجيهات الأربعة الأخرى، وذلك كالتالي: **الالتزام بثقافة الإيمان واحترام الدين**؛ ولو أنه فعل، لجاء متسقا مع نفسه، ونهض بواجبه في إقناع غير المؤمنين باحترام الأديان احترامهم لحقوق الآخرين؛ ويقوم دليلا قويا على هذا النقص الذي وقع فيه **الإعلان** ما نراه من انتشار ألوان الاستهزاء بالرسل عليهم السلام والطعن في الأديان التي جاءوا بها، بل من تَجرُّؤ بعضهم على الذات الإلهية نفسها حتى في المجتمعات التي ظلت تُنزّهها عن كل تشبيه، كل ذلك بحجة التمتع بالحق في حرية التعبير كما لو أنه حق مطلق لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ وإلى حد الآن لا وجود لوثيقة صادرة من مؤسسة عالمية معنية توجب هذا الاحترام إيجابها لاحترام حقوق الإنسان؛ فلو أن **الإعلان** نص على هذا التوجيه، وأظهر مركزيته، لكنا اليوم أقرب إلى استصدار قانون دولي يمنع من التطرف المناهض للأديان، لا سيما أن الجهود تُبذل بقوة لجعل المؤسسات الدولية نحو «منظمة الإيسيسكو» و«هيئة الأمم المتحدة» تتبنى هذا **الإعلان**.

بَيْد أن حِرْص «برلمان الأديان» على استرضاء غير المؤمنين، حتى يَقبلوا بإعلانه ويتخلقوا بأخلاقه، جعله يُضيّع حقوقا للمؤمنين أيما تضييع، ويقطع عنهم أسباب اتِّقاء ما قد يأتي في المستقبل المنظور من تحديات تواجههم وأحداث تضر بهم؛ وقد تأكد الآن أن هذا الاسترضاء لم يجعل غيرَ المؤمنين ـ أو العَلمانيين ـ يُقبلون عليه إقبالا خاصا، بل أضعف حجِّية **الإعلان** وأخل بفائدته.

وهكذا، يتبين أن **الإعلان**، بحذفه للإيمان، حال دون التقدم بالخُلقية الإنسانية؛ فهو لم يُفلح في مزيد التخليق للمؤمنين، لأن الإيمان أساس تخلُّقهم، ولا يمكن أن يزدادوا تخلُّقا إلا إذا ازدادوا إيمانا؛ **والإعلان**، بهذا الحذف، عمل على نقص إيمانهم، فإذن لا زيادة في أخلاقهم؛ كما أنه لم يفلح قط في

مزيد التخليق للعلمانيين، حتى يكفوا عن التمادي في إيذاء المؤمنين في عقيدتهم؛ وما كان هؤلاء ليطمئنوا إلى أخلاق قرَّرها أهل عقيدة تُضادُّ عقيدتهم، ولو أنها من جنس أخلاقهم! أليس يستشعرون من أنفسهم قدرة تفوق قدرة المتدينين على اكتشاف هذه الأخلاق الخالية من الإيمان!

وحاصل الجواب عن السؤال الثاني هو أن **إعلان الأخلاق العالمية** لم يبلغ غرضه في تحقيق **التقدم الأخلاقي** الذي كان ينشده، حيث كان يريد أن ترتقي أخلاق الأديان، وهي مجتمعة، بالإنسانية بما لا ترتقي بها، وهي منفردة؛ بل لقد ظهر أن الدين الواحد أقدر على تحقيق التقدم الأخلاقي من هذا الإعلان المُجمع عليه، وذلك بفضل ما يَدَّخره من إمكانات إيمانية وما يمتلكه من وسائل عملية تجاوز إمكانات هذا الإعلان ووسائله؛ لذا، لزِمَ أن نطلب هذا التقدم في كل دين على حدة.

وإذا تقرر هذا، فمن الواجب أن نسأل: **هل التقدم الأخلاقي واحد في كل الأديان أم أن لكل دين تقدمَه الخاص الذي قد يزيد على تقدُّم غيره أو ينقص عنه**، بحيث يتعين أن نطلب التقدم الأخلاقي، لا في أي دين، كائنا ما كان، وإنما في الذي يُحقّق أعلى قدر من هذا التقدم متى وُجد هذا الدين؟

2.2.2. الدين الواحد والأخلاق العالمية؛ لقد ذكرنا أن الأديان تتفاوت مكوِّناتها الاعتقادية والعملية عددا، بل أيضا قد تتفاوت نوعا؛ ولا يمكن أن يوجد مِثلُ هذا التفاوت في المكوِّنات بين الأديان من غير أن تترتب عليه آثار من جنسه؛ **فإذا اختلفت المكوِّنات، لا بد أن تختلف آثارها، والأخلاق أول هذه الآثار**؛ وعلى هذا، فلا بد أن تختلف الأخلاق نوعا وقدرا من دين إلى آخر كما تختلف المكوِّنات التي تورّث هذه الأخلاق؛ وحينئذ، يصح أن بعض الأديان يُوصّل إلى تقدُّم خُلُقي لا يوصّل إليه غيره؛ فإذن **متى يكون دينٌ بعينه أبلغ في التقدم الأخلاقي من غيره أو قل ما هي معايير التقدم الأخلاقي للأديان؟**

ليس عسيرا أن نتبيّن هذه المعايير متى تأملنا قليلا ما ذكرناه بصدد **إعلان الأخلاق العالمية** من مقتضيات منهجية ومضمونية؛ فهذا التأمل يجعلنا نستخرج

أربعة معايير أساسية لهذا التقدم، بحيث إذا استوفاها جميعها أي دين كان حظه من التقدم الأخلاقي أوفر من حظ دين آخر لا يستوفيها أو يستوفي بعضها، وهي:

أ. **معيار الوعي بالصلة بين التدين والتخلق**؛ مقتضاه أن يكون الدين أبلغ إدراكا للصلة الموجودة بين العمل الديني والسلوك الأخلاقي من دين غيره؛ فواضح أن هذا المعيار عبارة عن الأساس العملي الذي ينبغي أن يستند إليه كل صنف من الأخلاق، والذي ظهر أن **إعلان الأخلاق العالمية** يفتقده.

ب. **معيار الأخذ بالتوجيهات الأخلاقية الضرورية**؛ مقتضاه أن يكون الدين أوفى بالتوجيهات الأخلاقية من دين آخر؛ واضح أيضا أن هذا المعيار الثاني يقضي بأن يتضمَّن الدين على الأقل التوجيهات الأخلاقية الخمسة التي لم يَنصّ **الإعلان** المذكور إلا على أربعة منها.

ج. **معيار التوسع الأخلاقي**؛ مقتضاه أن يُدخل الدين في باب الأخلاق ما لا يُدخله غيره فيه؛ يلزم هذا المعيار الثالث من التوجيه الثاني الذي أورده هذا **الإعلان**، والذي سمَّاه بـ«مطلب المعاملة الإنسانية»، إذ حقيقة المعاملة الإنسانية ليست سوى المعاملة الأخلاقية؛ **فكلما أصبغ المتدين على التعامل مع غيره صبغة أخلاقية، كائنا ما كان هذا التعامل، كان أقرب إلى أن يعامله معاملة إنسانية.**

د. **معيار التفاضل الأخلاقي**؛ مقتضاه أن ينزل الدين من الأطوار الأخلاقية للإنسانية طورا لاحقا للذي ينزله دين آخر؛ يتفرّع هذا المعيار الرابع من الصبغة العالمية للأخلاق التي تبناها هذا **الإعلان** والتي تفترض **وحدة التاريخ الأخلاقي** للإنسانية؛ فيلزم أن أُمَم هذا العالم قد تقلَّبت في أطوار أخلاقية متعددة، لاحقُها أكثر تقدُّما من سابقها بموجب قانون التراكم الأخلاقي[37].

(37) فكما أن هناك تراكما في المعارف والتجارب التي يكتسبها الإنسان في تعامله مع الأشياء، فكذلك هناك تراكم في الأخلاق والتصرفات التي يحصّلها في تعامله مع الآخرين.

فإذا طبَّقنا هذه المعايير الأربعة على الأديان ـ ولو أن هذا التطبيق يستحيل أن تنهض به جهود فرد واحد ـ فلا بد أن نَحصُل منه على قسمين اثنين من الأديان: «قسم تنطبق عليه بعض المعايير»، و«قسم تنطبق عليه المعايير كلها»؛ وبيِّنٌ أن ضالَّتنا توجد في هذا القسم الأخير، ويجوز أن يكون فيه أكثر من دين؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن نورد معيارا أعلى رتبةً يُمكّننا من أن نتخيَّر من الأديان التي تستجيب للمعايير الأربعة ما هو أحقُّ بأن يحصِّل التقدم الأخلاقي المطلوب، وبأن يكون مصدرا للأخلاق العالمية؛ ونصوغ هذا المعيار الجديد كما يأتي:

● **ينبغي أن يبلغ الدين أعلى رتبة في استيفاء هذه المعايير الأربعة على الوجه التالي:**

○ يبلغ الدين أعلى رتبة في استيفاء «معيار الوعي بالصلة بين التدين والتخلق» متى بلغت الصلة **بين الطرفين حد التطابق بينهما**، بحيث لا سلوك خُلقي بغير عمل ديني، ولا عمل ديني بغير سلوك خُلقي.

○ يبلغ الدين أعلى رتبة في الوفاء بـ«معيار الأخذ بالتوجيهات الخمسة» **متى تقررت فيه هذه التوجيهات على وجه القطع**، مع **تقديم التوجيه الخاص بالإيمان** ـ أي «الالتزام بثقافة الإيمان واحترام الدين» ـ **على باقي التوجيهات الأخرى.**

○ يبلغ الدين أعلى رتبة في التوفية بـ«معيار التوسع الأخلاقي» متى **ارتقى بالعمل الدنيوي إلى منزلة العمل الديني، وجعله يورِّث التخلّق كما يورثه.**

○ يبلغ الدين أعلى رتبة في استيفاء «معيار التفاضل الأخلاقي» متى **دخل الطور الأخير من أطوار التخليق التي تنهض به الأديان.**

فبيّنٌ أنه متى نهض الدين بهذا المعيار الأعلى، تصدَّر غيرَه وتفرَّد دونه، وبالتالي استحق أن يَمُد الأمم كلها بأخلاقه.

ولما كان المجال لا يتسع لإجراء المقارنة بين الأديان التي تدخل في القسم الثاني، جاز لنا أن ننظر في واحد منها؛ فإذا تبيّن أنه يوفي بمقتضى هذا المعيار،

اكتفينا به ولم نمض إلى غيره، واعتبرناه أكثر تقدُّما وأوفى بالأخلاق العالمية؛ ومتى عورض في شأنه، طالبنا المعارض أن يقيم الدليل على أن غيره هو الذي يستحق هذه الرتبة.

3.2.2. تطبيق المعيار الأعلى على الدين الإسلامي؛ من الطبيعي أن يبدأ المرء بدينه، فيعرضه على هذا المعيار، مختبرا درجة كماله الخُلقي؛ فإذن، لنعرض الإسلام الذي ابتغيناه دينا على المعيار المذكور، ولننظر هل بإمكان هذا الدين أن يبلغ النهاية في الوفاء بمعايير التقدم الأخلاقي الأربعة.

أ. **التطابق بين العمل الديني والسلوك الخلقي**؛ اتخذ الإسلام هدفًا أساسيا لرسالته هو تكميل التخليق الإنساني الذي ابتدأته الأديان من قبله كما نص على ذلك الحديث الشريف: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»؛ فكل ما أقره الإسلام من أعمال الجوارح أو أعمال القلوب هو بمنزلة أسباب مختلفة يُتوصل بها إلى تحصيل **مزيد التخلق الإنساني**؛ ويتخذ هذا التكميل، بالأساس، أشكالا ثلاثة:

أحدها **الإضافة**، إذ يزيد في الخُلق السابق على الأقل رُتبة لم تكن منظورة كما في خُلق «الإخلاص»؛ فهناك «الإخلاص»، وهي درجة عليا في السلوك، وهناك «إخلاص الإخلاص» الذي هو درجة أعلى منها تقضي بعدم شهود الإخلاص نفسه في الأفعال المأتي بها.

والثاني **الكشف**، إذ يفتح في الخُلق السابق بابا لم يكن مطروقا كما في خُلُق «الظلم»؛ فقد جاء الإسلام بمعنى «ظلم النفس»، فضلا عن «ظلم الآخَر»، بل جعل «ظلم الآخر» تابعا لـ«ظلم النفس»، بل أدخل فيه ما لم يكن معدودا في الظلم مثل «الشرك».

والثالث **الإنشاء**، إذ يُخرج الخُلق مما لم يكن كذلك في السابق؛ حسبك شاهدا على ذلك ما جاء به في باب «أخلاق الحرب» كـ«النهي عن التمثيل بالجثث» و«قطع الشجر» و«حرق الحقول» و«هدم البيوت».

ب. اعتبار التوجيهات الأخلاقية الخمسة قطعية، مع تقديم التوجيه

الخاص بالإيمان؛ اتفق علماء المسلمين على أن الشريعة الإسلامية تنبني على ما أسموه بـ«المقاصد الضرورية الخمسة»؛ وإذا نحن قارنا بين هذه المقاصد الخمسة والتوجيهات الخمسة المذكورة، وجدنا بينهما تطابقا عجيبا؛ ويظهر هذا التطابق في وجوه التقابل التي يمكن أن نقيمها بين الجانبين:

- «الالتزام بثقافة الإيمان واحترام الدين» ـ ويمكن أن نختصره في «احترام الدين» ـ يقابل مقصد «حفظ الدين».
- «الالتزام بثقافة المسالمة واحترام الحياة» ـ ويمكن أن نختصره في «احترام الحياة» ـ يقابل مقصد «حفظ النفس».
- «الالتزام بثقافة التسامح وبالصدق في الحياة»ـ ويمكن أن نختصره في «الصدق في الحياة » ـ يقابل مقصد «حفظ العقل».
- «الالتزام بثقافة التضامن والنظام الاقتصادي العادل» ـ ويمكن أن نختصره في «نظام الاقتصاد العادل» ـ يقابل مقصد «حفظ المال».
- «الالتزام بثقافة المساواة في الحقوق والشراكة بين الجنسين»ـ ويمكن أن نختصره في «الشراكة بين الجنسين» ـ يقابل مقصد «حفظ النسل».

ولو أن المقاصد الأربعة الأخيرة تتضمن حفظ الدين ـ إذ يُفهَم من السياق أن حفظها لا يتحقق إلا بأحكام الشريعة الإسلامية وحدها ـ فقد أجمع علماء المسلمين على إيراد مقصد «حفظ الدين» في صدرها؛ وما ذاك إلا لغور تبصُّرهم بأن هذه المقاصد قد تُحفظ، على نحو ما، بأحكام أخرى غير أحكام الدين؛ وقد رأينا ما يترتب على حذف هذا الالتزام من **إعلان الأخلاق العالمية**، إذ يجعله عبارة عن بيان **مبتور** لا يليق بمقام المتدينين، بيانٍ أَوْلى بوضعه غيرُهم ممن لا يتدينون، لأنهم أقدر عليه بموجب صدق حالهم فيه.

ج. **الارتقاء بالعمل الدنيوي إلى منزلة العمل الديني**؛ لقد أنزل الإسلام، بموجب الحديث الشريف: «إنما الأعمال بالنيات»، القيم القلبية مكانة رفيعة؛ وتأتي على رأس هذه القيم ثلاث هي: «القصد» و«الصدق» و«الإخلاص»؛ وقد استطاع بفضلها أن يتوسع في العمل الديني بما يجعله يشمل ما لم يكن معدودا

فيه، فيصبح ما ليس عبادة عبادة وما ليس قُربة قُربة؛ ألا ترى كيف أن العملين الماديين الصريحين: «تجارة السوق» و«مباشرة الزوج»، ما أن تدخُلَهما نية الطاعة لأوامر الله، حتى يصيرا عملين يُثاب عليهما كما يثاب على عبادتين خالصتين!

والجدير بالذكر بهذا الصدد هو أن إمكانية هذا التوسع التي يتوفر عليه الدين الإسلامي تجعله قادرا على رفع التحدي الذي تُشكّله التحولات في مجال العمل الدنيوي، إذ بمقدوره أن يجدّد الأخلاق بما يتلاءم مع هذه التحولات المادية، ذلك أن كل صورة مستحدثة من العمل تستطيع، في إطاره، أن تُكسب العامِل الخُلُق الخاص بها متى ازدوجت بنية التعبد.

د. **دخول الطور الأخير من أطوار التخليق الإنساني**؛ معلوم أن الأديان التوحيدية السماوية تُعدُّ، بمنظور تاريخ الأديان، أطورا لاحقة على الأديان التعددية ولو أن وجودها مازال مستمرا بين أظهرنا، فدلَّ على أن الأديان تأخذ بأسباب التراكم مَثَلُها في ذلك مَثَل المعارف الإنسانية؛ فتكون للدين التوحيدي أخلاقية متقدمة على أخلاقية الدين التعددي؛ ومعلوم أيضا أن الدين الإسلامي، بموجب خاتَميته، ينزل آخر طور من أطوار التخليق بواسطة التوحيد؛ يترتب على هذا أن الإسلام يضيف إلى الإمكانات الأخلاقية التي يشترك فيها مع الأديان السابقة إمكانات أخرى يستقل بها دونها؛ وما ذاك إلا لأن الزمن الأخلاقي الذي تحياه الإنسانية اليوم هو، بِحقٍّ، الزمن الذي يخصُّ الإسلام، ولا تشاركه فيه باقي الأديان ـ توحيدية كانت أو تعددية ـ بحيث **يكون المسلمون مسؤولين معنويا عن كل ما يُحدثه الناس في زمنهم**؛ ذلك أن لكل دين زمنين اثنين: **الزمن الأخلاقي**، وهو الزمن الذي يبدأ بنزوله وينتهي بنزول دين آخر؛ والحال أنه لا دين يَنزل بعدَ الإسلام، فيختص الإسلام بالزمن الآني والآتي؛ **والزمن التاريخي**، وهو الزمن الذي يبدأ بنزوله وينتهي بنهاية الاعتقاد فيه؛ وهذا الزمن الثاني هو وحده الذي تشارك فيه الأديان الأخرى دين الإسلام.

فإذا ثبت أن أخلاق الدين الواحد هي التي بمقدورها أن تنهض بحاجتنا من الأخلاق العالمية، وليست هي الأخلاق المبتورة التي تضمَّنها **إعلان برلمان**

الأديان، وثبت أيضا أن الإسلام يوفي بمعايير التقدم الأخلاقي على الوجه الأكمل، بات من الراجح اعتباره الدين الأوفى بالمتطلبات الأخلاقية القادرة على إخراج عالمنا المعاصر من أزماته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والبيئية، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.

وفي الختام، نستجمع ما أتينا على ذكره، فنقول إن **الإعلان من أجل الأخلاق العالمية** الذي أصدره «برلمان الأديان» دعا إلى أربع قيم أساسية هي: «التضامن» و«التسامح» و«المسالمة» و«المساواة» باعتبارها قيما عالمية مأخوذةً من الدين ومندرجةً تحت القاعدة الذهبية للمعاملة التي تأخذ بها مختلَف الأديان؛ لكنه أسقط القيمتين اللتين ينبني عليهما الدين، وهما: «الإيمان» و«العمل»، باعتبارهما، في نظر واضعيه، قيمتين غيرَ عالميتين، طمَعا في أن يُقبِل غيرُ المتدينين على هذه الأخلاق؛ وبهذا الإسقاط، أخلَّ بواجبين اثنين:

أحدهما، **واجب تمكين الدين في العالم**؛ وعندئذ، يكون غيرُ المتدينين أوْلى بإنشاء الأخلاق العالمية التي تَعاطى لها هذا **الإعلان**، وذلك لاتساق موقفهم والتزامهم بمبادئ أقدر على تأسيس الأخلاق الخالية من الاعتبارات الدينية.

والثاني، **واجب الارتقاء بالأخلاق في العالم**؛ وحينئذ، يكون الدين الواحد أوْلى من هذا الإعلان بتحقيق التقدم الأخلاقي المطلوب، مُمثَّلا خير تمثيل في الدين الإسلامي، وذلك لكون إمكاناته الأخلاقية تَسَع إمكانات غيره من الأديان السماوية وتزيد عليها.

تترتب على هذا النقد **للإعلان من أجل الأخلاق العالمية** نتائجُ، غايةٌ في الأهمية، تُبطل آراءَ بصدد الأخلاق والأديان رسخت في الأذهان، حتى كأنها بديهيات عقلية، وهذه النتائج هي كالتالي:

- هناك طريقان اثنان للتوصُّل إلى الأخلاق العالمية، لا ثالث لهما، إما طريق العلمانية متى تمَّ حذْف الدين منها، وإما طريق الدين الواحد متى تمَّ حِفظ الدين فيها.

- ليس واجب «برلمان الأديان» هو الاقتناع بموقف غير المتدينين والسعي إلى إرضائهم ولو بمخالفة مبادئه، وإنما، على العكس من ذلك، إقناعهم **بعالَمية الدين، وعقلانية الالتزام بتعاليمه، وواقعية الرجوع إليها في حل مشاكل العالم.**
- ليست عالمية الأخلاق في أن تتفق غالبية الأفراد والأمم عليها، لأنها قد تتفق على باطل أو ظلم، وإنما في **أن يثبت بالبرهان أن هذه الأخلاق قادرة على دفع التحديات الأخلاقية العالمية.**
- ليس همُّ الحوار بين الأديان أن يخوض المتدينون في قضايا العالم التي قد يضاهيهم غيرُ المتدينين في الخوض فيها، وإنما **أن ينكبّوا بالخصوص على القضايا الدينية التي تتناول العقائد والعبادات والمعاملات في مختلف الأديان.**
- الحوار بين المتدينين وغير المتدينين ـ أو العلمانيين ـ أفيد في تحصيل القدرة على رفع التحديات الدينية والأخلاقية العالمية من الحوار بين المتدينين فيما بينهم والحوار بين غير المتدينين فيما بينهم، لأن من شأنه أن يطرح مسألتين أساسيتين تعيدان تقويم العلاقات بين الطرفين، إحداهما **عالمية** الدين في مقابل دعوى مَحلية الدين؛ والثانية **عمومية** الدين في مقابل دعوى خصوصيته.
- ليست الأعمال الدينية أفعالا باطنة تخص الأفراد، ولا أن آثارها لازمة لهم لا تتعداها، وإنما **أفعالا ظاهرة تَعمُّ المجتمعات، وآثارَها تتعدى الفاعلين إلى الآخرين.**
- لا تمتنع القضايا الروحية على المناقشة العقلانية، ولا على المقارنة الأخلاقية، **إلا أن عقلانيتها أكثر اتساعا من عقلانية القضايا المادية وأخلاقيتَها أكثر رسوخا من أخلاقيتها.**
- **الأديان تتفاضل فيما بينها بحسب حظها من هذه العقلانية الواسعة وهذه الأخلاقية الراسخة**، كما تتفاضل الأفكار والنظريات فيما بينها بحسب نصيبها من العقلانية المجردة والأخلاقية المرسلة.

- **السلام العالمي لا يوصّل إليه تسالم الأديان وحده**؛ ولا مطمع فيه طالما أن «حساب المصالح» و«منطق القوة» هما السيدان اللذان يحكمان التعامل بين الأفراد والأمم؛ ولا نظن إلا أن حكمهما باق إلى نهاية هذا العالم.
- لا يعدو تسخير روحانية الدين لبسط السلطان المادي أن يكون **حربا على الدين بقدر ما هو حرب على الإنسان، وحربا على الذات بقدر ما هو حرب على الآخر**.

الفصل الرابع

العمل الديني وأخلاق الحرية

لا أحد ينكر أن الإنسان مذ كان وهو شديد التعلق بالحرية في خاصة نفسه وفي علاقاته بالآخرين داخل مجتمعه وفي تعامله مع الأشياء من حوله؛ ولعل الثقافة الإنسانية الحديثة أكثرُ من غيرها تمسُّكا بأسباب الحرية وتشبُّعا بمبادئها، حتى إنه يجوز أن تسمَّى «ثقافة الحرية»؛ فقد نشأت هذه الثقافة في رَحِم المطالبة بهذه القيمة الإنسانية العليا، وسرعان ما ارتقت بها إلى رتبة أم الحقوق وعدَّدت أشكالها ووسَّعت مساحاتها، جاعلة منها حقوقا أصلية للإنسان؛ ولا تزال هذه الثقافة تناضلٍ من أجل تثبيت هذه الحريات وتزويدها بكامل الضمانات، دفعا لأشكالِ التسلُّط الجديدة التي أخذت تفرزها تعقُّدات العالم المتصاغر وترابطات المصالح الأمنية وتقلبات الحياة الاقتصادية.

1. التصورات العامة الحديثة للحرية

ليس غرضي أن أتعرَّض لتفاصيل ما أصبح يُعرف بـ«الحريات الأساسية» التي طال فيها الكلام وتشعَّب، ساعيا إلى استخراج القواعد الأخلاقية التي تضبط مختلف ممارساتها ـ لاسيما وأن الساحة العالمية تشهد تعدِّي بعض الأفراد لحدودها أو استخفافَ بعض المؤسسات بقيودها ـ وإنما كل همّي هو أن أنظر في **التصورات العامة** التي تتفرّع عليها هذه الحريات، والتي وضعتها أكبر التيارات الفكرية في الفلسفة السياسية الحديثة، وهي بالذات: «الليبرالية» و«الديمقراطية» و«الجمهورية» و«الاشتراكية»، مبيِّنا كيف تترتَّب على كل واحد

من هذه التصورات الأربعة للحرية شبهات وآفات تجعل الحاجة ماسّة إلى طلب العمل الديني للتصدي لها.

1 . 1. التصور الليبرالي للحرية؛ يبدو أن أول تعريف ليبرالي للحرية وضعه الفيلسوف الإنجليزي «توماس هوبز»(1) في القرن السابع عشر، ثم جاءت تعريفاتها تترى إلى هذا القرن كان أشهرها تعريف الاقتصادي ذي الأصل النمساوي «فريدريك هايك»(2) الحائز على جائزة نوبل؛ ومهما اختلفت هذه التعريفات، صيغة وتفصيلا، فقد نصوغ القدر المشترك بينها كما يلي:

- **الحرية هي أن لا يتدخل أحد في فعل ما تريد حيث سكت القانون(3).**

يتبيّن من هذا التعريف ما يلي:

أ. أن التَدخُّل علاقة بين طرفين يستخدم فيها أحدهما إرادته لمنع الآخر من تحقيق إرادته؛ وقد يتخذ هذا التدخل أشكالا مختلفة، فقد يكون منعا تحكُّميا أو قهرا معلَّلا أو ضغطا أو إكراها أو تهديدا أو ترهيبا أو عقابا ماديا أو معنويا، بحيث يفقد الطرف الثاني القدرة على مراقبة شؤونه وتوجيه نفسه؛ كما أن وسائل هذا التدخل قد تتنوع صورها، لكنها تبقى محصورة في دائرة العوامل التي يقصد الطرف المتدخِّل استخدامها في تدخُّله، بحيث تَخرج منها العوامل التي لم يقصد استعمالها لإيذاء الطرف الآخر ولو أفضت إلى هذا الأذى، كما تخرج منها العوامل الطبيعية والاجتماعية التي قد تُشكّل عوائق خارجية.

ب. أن عدم التدخل ليس أمرا مطلقا، وإنما هو مقيدٌ بالتزام القانون، بحيث لا يكون المواطن حرا في فعله إلا متى **كان هذا الفعل لا ينتهك حرية غيره**، نظرا لأن الأصل في القانون أن يحمي حرية المواطن، وأن يدفع الضرر

---

(1) Thomas HOBBES (1588-1679)

(2) Friedrich HAYEK (1899-1992)

(3) انظر:

Isaiah BERLIN : **Eloge de la liberté (الثناء على الحرية)**

الذي يمكن أن يُلحقه به غيره وهو يمارس حريته؛ وإذا كان بعض «الليبراليين» يرحب بوجود هذه القوانين لكونها لا تَحدُّ من الحرية، فيبدو أن بعضهم يقبلها على مضض، معتبرا إياها «شرا لا بد منه»[4]، إذ أنها، في الحقيقة، تَحدُّ من بعض الحريات ولو أنها تَجلُب، في مقابل ذلك، مصالح اجتماعية أخرى.

ج. أن المجال الذي يتضمن أفعال المواطن التي لا تقبل التدخل هو، بالذات، المجال الذي لا يغطيه القانون، فيكون بمثابة الفضاء الخاص بالمواطن وحده، والذي يَحِقُّ له أن يتصرف فيه كما يشاء؛ وقد عُرف هذا الفضاء الذي يكون فيه المواطن سيّد نفسه باسم «الدائرة الخاصة»؛ ويتولى القانون رسم مداها وحمايتَها من التدخلات الخارجية.

2.1. التصور الجمهوري للحرية؛ تولىَّ وضعَ هذا التصور الثاني تيارٌ معاصر اجتهد في تأويل التراث الجمهوري بما ينازع هيمنة التيار الليبرالي في مجال الفلسفة السياسة؛ ويُعرف أصحابه باسم «الجمهوريين الجدد» أو «الجمهوريين المواطنيّين»[5]؛ وحتى نُبرز جانب هذه المنازعة، نبسط صياغة تعريفهم للحرية على الوجه الآتي:

- **الحرية هي أن لا يتسلط عليك أحد ولو جاز له أن يتدخل في فعل ما تريد**[6].

يمكن أن نستخرج من هذا التعريف العناصر التالية:

أ. أن «التسلط» غير «التدخل»؛ ذلك أن التسلط علاقة تقوم بين طرفين ينزل فيها أحدهما منزلة السيد وينزل الثاني منزلة العبد؛ ومعلوم أن للسيد الحق في أن يتدخل في اختيارات وتصرفات العبد متى شاء وكيف شاء، لكنه قد لا يتدخل

(4) من هؤلاء «هوبز» (HOBBES) و«بنتام» (BENTHAM).

(5) من أشهرهم الفيلسوف الإيرلندي «فيليب بيتي» (Philipp PETTIT) والمؤرخ الإنجليزي «كانتين سكينر» (Quentin SKINNER).

(6) انظر:

Philipp PETTIT : **Républicanisme, une théorie de la liberté et du gouvernement**
(المذهب الجمهوري، نظرية في الحرية والحكومة)

فيها متى اتصف بالرفق وحسن المعاملة؛ ومن هنا يجوز أن يوجد التسلط ولا يوجد تدخُّل معه، ولو أن احتمال تسلُّط السيد في أية لحظة يظل قائما، فيبقى العبد تحت سلطته حتى ولو لم يتدخل في تصرفاته.

ب. أن التدخلات على نوعين: «التدخلات التعسفية»، وهي التي تكون بحسب أهواء الطرف المتدخل؛ و«التدخلات المشروعة»، وهي التي تنضبط بمصالح وآراء الذي وقع عليه فعلُ التدخل؛ لهذا، فإن عدم التسلط لا يعني مطلق عدم التدخل، وإنما يعني، على وجه الخصوص، انتفاءَ التدخلات التعسفية، بحيث قد يوجد التدخل ولا تسلُّط معه؛ فمثلا، قانون الشغل يتدخل في العقود الحرة المبرمة بين المشغِّل والعامل، لكي يحمي الطرف الأضعف منهما دون أي تحكُّم في رقاب هذين المتعاقدين، فلا يكون تدخُّله من جنس التسلط.

ج. أن القوانين والمؤسسات، على تدخُّلها في إرادات المواطنين، تُشكّل ضمانات للحريات التي يتمتع بها هؤلاء، بل إنها تتولى إنشاء **فضاءات الحرية** بينهم، لأنها وُضعت، في الأصل، من أجل مصالحهم وتحت مراقبة آرائهم؛ يلزم من هذا أن المواطن يمارس حريته، لا خارج مجال القوانين كما في الموقف الليبرالي، وإنما داخل هذا المجال نفسه؛ **فهو هاهنا حر مادام في طاعة القانون**؛ ويمكن لكل تَغيُّر في هذه القوانين والمؤسسات أن يُحدث تغيُّرا، على قدره، في سعة فضاءات الحرية القائمة؛ وعلى هذا، فإنه يتعين القيام بهذا التغيير حيثما وجدت أسباب التسلط، ولا يختص ذلك بالسلطة السياسية التي تستأثر بمشروعية العنف، بل يشمل أيضا أشكال التسلط التي توجد بين الأفراد والجماعات داخل المجتمع المدني، فضلا عن تلك التي ينطوي عليها التعامل الاقتصادي في صورته الرأسمالية التي تَحكمها قرارات المقاولات وقوانين السوق.

1 . 3. التصور الديمقراطي للحرية؛ معلوم أن الديمقراطية اتخذت صورا شتى، قديمة وحديثة؛ وصارت إلى الازدواج بأنظمة الحكم الأخرى: «الليبرالية» و«الجمهورية» و«الاشتراكية»، بل صارت إلى الارتقاء من رتبة نظام خاص في

الحكم إلى رتبة «الحالة الاجتماعية» التي توجب تحوُّلا عميقا في البُنى الاجتماعية[7]، بل اكتست هالة من القداسة، حتى قيل إنها الناموس الذي سوف يَحكم الأرض[8]؛ وإذ ذاك، لا عجب أن نرى دعاة «الديمقراطية الليبرالية» لا يفتأون يعملون ليل نهار لكي يسود نظامُهم العالم بأسره، طمعا في أن ينتهي زمن السياسة بانتهاء التاريخ؛ ومع هذا، فإن هذا الازدواج بـ«الليبرالية» لا يمحو مطلقا استقلال مبادئ «الديمقراطية»، بل، على العكس من ذلك، يجعل منها وسائل فعَّالة في يد «الليبرالية» لتدعيم الحريات الفردية، بل لانتزاع المزيد منها من سلطان الدولة؛ لذا، يبقى مبدأ الحرية في «الديمقراطية» متميزا عن نظيره في «الليبرالية»، ويمكن أن نصوغه كالتالي:

- **الحرية هي أن تشارك في تدبير الشأن العام**

تلزم من هذا التعريف النتائج الآتية:

أ. أن الحرية، في التصور الديمقراطي، هي حرية الشعب بأسره، حتى إن استهلال الدساتير في بعض البلدان الديمقراطية يتم بعبارة «نحن الشعبَ»[9]، ذلك أن الشعب، بوصفه مجسِّدا للإرادة العامة، يتولى بنفسه اختيار القوانين والقواعد التي تنظمه وتُلزمه، بحيث لا يُطيع، في نهاية الأمر، إلا نفسه؛ وهكذا، تكون حرية الشعب هي التي تقرّر الشكل التنظيمي الذي تتخذه الدولة، وتجعل منه، بالتالي، المرجع الأساسي والأوحد لشرعية السلطة؛ وقد بقي محتفظا بهذه الرتبة حتى بعد أن انتهى إجماعه التعاقدي الأصلي، وصار يُكتفى بالرجوع إلى الأغلبية، وانتهى كذلك تجانسُه التعاملي الأول، وصار أفراده إلى الانتظام في أحزاب سياسية تتضارب مصالحها ومشاريعها.

ب. أن الحرية في هذا التصور الثالث هي بالأساس **حرية سياسية**، إذ

---

(7) انظر:
Alexis TOCQUEVILLE : **De la démocratie en Amérique**.

(8) انظر:
Simone GOYARD-FABRE : **Qu'est ce que la démocratie**, p. 10.

(9) انظر الدستور الأمريكي.

يُدعى أفراد الشعب إلى ممارسة تأثيرهم في مستقبل المجتمع الذي يؤويهم أو الدولة التي تحميهم، سواء باختيار أفضل الممثلين لهم في مختلف المؤسسات أو بإبداء أقوم الآراء التي تسهم في **بلورة رأي عام** يجد طريقه إلى التطبيق؛ بيد أن هذه الحرية السياسية ليست كغيرها، إذ تبدو وكأنها الأصل الذي تتفرع عليه الحريات الأخرى، وإلا فلا أقل من أنها تنزل منزلة الوسيلة الفعَّالة التي يمكن أن تُوصّل إلى هذه الحريات.

ج. أن الحرية في التصور «الديمقراطي» تزدوج بالمساواة؛ فلما كانت الديمقراطية تنبني على تساوي أفراد الشعب في الحقوق وأمام القانون، فضلا عن التسوية بينهم في الأحوال والفرص والحظوظ، كان لا بد أن يتقرر تمتُّعهم كذلك بالمساواة في مجال الحرية السياسية؛ فيتعيّن أن يتمتع كل فرد بنفس القدر من الحرية الذي يتمتع به غيره، كما يَحق له أن يفعل كل ما لا ينتج منه أي ضرر بالحرية المتساوية للآخرين؛ ومع هذا، يبقى احتمال التنازع بين القيمتين المذكورتين قائما، والغالب في هذه الحال أن يقع ترجيح المساواة على حساب الحريات الخاصة.

1.4. التصور الاشتراكي للحرية؛ ليس من شك أن المذهب الماركسي اللينيني ـ بعد أن انهار جدار «برلين» ـ فقَد سلطانَه على ثلث سكان العالم، حتى إن بعضهم، في غمرة انتشاء الشامتين، تعجَّل، فأعلن موت التاريخ؛ والواقع أن هذا المذهب، ولو أن بنيانه التنظيمي المادي قد فكَّ حصارَه عن كثير من قاطنة العالم، فإن بنيانه التحليلي الفكري مازال يلقى تقديرا، بل يمارس تأثيرا على كثير من عقول هذه القاطنة؛ وحسبنا شاهدا على ذلك أن المذاهب السياسية الثلاثة الأخرى تقتبس، صراحة أو ضمنا، بعض المفاهيم أو المبادئ أو الأدلة الاشتراكية متى أفادتها في تصحيح اتجاهاتها أو تعزيز ادعاءاتها أو توسيع آفاقها، بل تفرَّعت على هذه المذاهب تيارات تُعلن تفاعلها الصريح مع دعاوَى «الاشتراكية» مثل «الديمقراطية الاشتراكية» و«الليبرالية الاشتراكية» و«الجمهورية الاشتراكية»؛ كل ذلك يجعل التعريف الاشتراكي للحرية ينزل منزلة خاصة في تطور هذا المفهوم في الفلسفة السياسية المعاصرة، ولنضع له الصيغة الآتية:

- **الحرية هي أن تحصِّل القدرة على المشاركة في تدبير الشأن العام.**

يتضح من هذا التعريف ما يأتي:

أ. أن المفهوم الاشتراكي للحرية زاد عن مفهومها «الديمقراطي» درجة، حيث إن مبدأ المشاركة في التدبير العام، وإن كان شرطا ضروريا في حصول الحرية، فإنه، على خلاف التصور «الديمقراطي»، ليس شرطا كافيا؛ إذ يُشترط أيضا أن تكون للشخص **القدرة أو الاستطاعة**؛ أي أن يتوفر على الوسائل والآليات التي تجعله يستفيد من هذه المشاركة الجماعية؛ فعلى سبيل المثال، إذا كانت موارده أدنى من أن تُلبّي حاجاته الضرورية أو كان تقسيم الشغل أو توزيع أوقاته يمنعه من تطوير استعداداته ومواهبه، فلا شك أنه لن يجد كبير جدوى في هذه المشاركة، هذا إن لم تسقط قيمتها في عينه.

ب. أن الحريات السياسية أو الحقوق الشخصية، متى لم توفر للعامل الشروط الضرورية لحياة كريمة، لا يمكن أن تكون في حقه، من زاوية هذا التصور، حريات أو حقوق حقيقية، وإنما هي حريات أو **حقوق شكلية يستمر معها استلاب عمله**؛ وحتى يتمتع بهذه الحريات بما يجعل الممارسة السياسية متصلة بالواقع الملموس للجمهور، لا بد من إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وجعْلِ هذه الوسائل في ملك الجماعة، بحيث يكون العامل في خدمتها مباشرة، مرتقيا إلى رتبة المواطن الحقيقي.

ج. أن مجال الحرية، بحسب هذا المنظور الاشتراكي، لا يوجد إلا خارج أوقات الشغل، أي خارج دائرة الإنتاج المادي، نظرا لأن العامل يكون مضطرا للشغل للوفاء بحاجاته، مع العلم بأن هذه الحاجات قد تتطور، فيضطر إلى زيادة الإنتاج؛ وهكذا، فلما كان مجال الشغل هو مجال الضرورة، صار مجال الحرية هو مجال وقت الفراغ[10]؛ لذا، يتعين السعي إلى إيجاد إطار موضوعي من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية يُمكِّن من تحديد ساعات الشغل في اليوم، حتى يتفرغ العامل لممارسة حريته وتطوير قدراته الإبداعية الخاصة.

---

(10) نسوق هنا مقالة «ماركس» بهذا الصدد، وهي: «في هذا الوقت وحده يمكن تنمية القوى الإنسانية باعتبارها غاية في ذاتها».

2. التعريف الديني للحرية

مما تقدم يتبيّن أن تعريف الحريات، حسب التيارات الكبرى في الفلسفة السياسية المعاصرة، على نوعين: أحدهما، **تعريف بالسلب** أخذ به «التيار الليبرالي» و«التيار الجمهوري»؛ فالحرية بالنسبة للأول هي: «عدم التدخل» وبالنسبة للثاني هي: «عدم التسلط»؛ والنوع الثاني، **تعريف بالإيجاب** أخذ به «التيار الديمقراطي» و«التيار الاشتراكي»، فالحرية بالنسبة للأول هي: «وجود المشاركة السياسية» وبالنسبة للثاني هي: «وجود القدرة على المشاركة السياسة».

2. 1. الإخلال بقوانين العمل الإنساني؛ بعد بيان هذه الحريات كما عرضتْها هذه التيارات السياسية، آن أوان تقويم هذه التصورات الأربعة للحرية من منظور العمل الديني؛ ولنشرع بذكر **قوانين ثلاثة تضبط كل عمل من الأعمال التي يُؤتى بها في أي مجال تداولي يأخذ بأسباب الدين المُنزل**، سواء كانت عبادات أو معاملات، موضِّحين كيف أن تجاهل التصورات السياسية لها أدّى إلى دخول الخلل على هذه التصورات.

2. 1. 1. قانون التذكر؛ يقتضي هذا القانون أن «**من تَذكَّر الله، تذكَّره الله، ومن نسي الله، نسيه، وأنساه نفسه**»؛ معروف أن الأصل في الدعوة إلى الحريات في الغرب هو التخلص من تدخُّل الكنيسة المباشر في الشأن السياسي، وإنهاء الحروب الدينية والمدنية التي دامت عدة قرون، حتى تصوَّر المفكرون هذا الوضع الحربي بمنزلة ما أسموه بـ«حالة الطبيعة»، وهي الحالة التي يكون فيها الإنسان بلا قانون يحكمه؛ واخترعوا نظريات العقود الاجتماعية المعلومة[11]، بحجة إخراج الإنسان من حالة التوحش و«اللاقانون» إلى حالة التحضر والقانون التي أسموها بـ«الحالة المدنية»؛ غير أنهم في إقامتهم لهذه الحالة الجديدة[12]، إما على أساس الحقوق الطبيعية أو على أساس المنفعة

---

(11) أشهر هؤلاء المفكرين التعاقديين هم «هوبز» و«لوك» و«روسو» و«كانط» و«رولز» على اختلاف في تصوراتهم لمبدإ التعاقد.

(12) انظر:

Norberto BOBBIO : **Libéralisme et démocratie**.

الخاصة، دفعوا بأمور الغيب إلى دائرة الشأن الخاص، هذا إن لم نجد بينهم من دعا إلى محو كل أثر للغيب من هذه الدائرة نفسها، على أساس أنه تهويم محض؛ ومن هنا، بدأ طور غير مسبوق في الممارسة السياسية هو «**طور نسيان الله**»؛ ولما كانت المصلحة التي شغل الإنسان نفسه بها هاهنا هي بالذات طلب الحرية لنفسه، **لزم**، بموجب قانون التذكر، أن **نُسلّم أن طلب الحرية بغير طلب الله، يؤول حتما إلى نسيان الحرية**، بل إلى طلب نقيضها، وهو «**اللاحرية**»؛ وهكذا، تتجه التصورات الحديثة للحرية التي أتينا على ذكرها والتي كرَّست هذا النسيان للحق إلى انقلاب الحرية إلى نقيضها: فعدم التدخل صار تدخلا، وعدم التسلط صار تسلطا، والمشاركة صارت عزوفا، والقدرة على المشاركة صارت عجزا عن المشاركة.

2.1.2. قانون التأنيس؛ يقتضى هذا القانون الثاني أن «**الفرد لا يكون له من الإنسانية إلا بقدر ما يتصف به من الأخلاق المستمدة من الفطرة التي خُلِق عليها**»(13)؛ والمقصود بالأخلاق الفطرية القيم التي لها خواص ثلاث: **أولاها**، أن أديان الوحي أتت على ذكرها، صراحة أو ضمنا؛ **والثانية**، أن الحق فَطر الإنسان عليها؛ **والثالثة**، أنها قيم كلية تشمل الإنسانية كافة؛ ومعلوم أن الأصل في تعدُّد التصورات للحرية هو إرادة التحكم في اتساع دائرة هذه الحرية؛ **فأحدها** يرى أن هذه الدائرة ينبغي أن تتسع لكل ما يستطيع المرء أن يأتيه بنفسه، بحيث لا يتعدى تدخُّل الدولة أحطَّ مراتبه، داعيا إلى ما يُعرف

---

(13) تدبّر الآية الكريمة: «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلا» (الآية 44، سورة **الفرقان**)؛ وأيضا الآية الكريمة: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ» (الآية 22، سورة **الأنفال**).

يقول الراغب الإصفهاني: «فالإنسان يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خُلق؛ فمن قام بالعبادة حق القيام، فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها، فقد انسلخ عن الإنسانية فصار **حيوانا** أو **دون الحيوان**»، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص. 69؛ يقول ابن خلدون: «إذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته وصارت مسخا على الحقيقة»، **المقدمة**، ص. 374؛ انظر أيضا كتابنا: **سؤال الأخلاق**، الفصل السادس.

بـ«الدولة الدنيا»؛ **والثاني** يرى أن هذه الدائرة يحكمها تحصيل المصلحة العامة، بحيث ينبغي أن تتطابق حرية المواطن مع حرية المجتمع، متوسلا بالقانون في تعيين سعة هذه الحرية،؛ **والثالث** يقرّر أن هذه الدائرة يضبطها تحصيل المساواة بين المواطنين ورضاهم الشعبي في القضايا المطروحة؛ **والرابع** أن هذا الدائرة لا تتسع إلا لمن يملك الأسباب الضرورية للحياة الإنسانية؛ بيد أن هذه التصورات، وإن اختلفت في تعيين حجم هذه الدائرة، فإنها تتفق على أنها لا تشمل من تصرفات الفرد الظاهرة والمادية إلا ما لا يسأل عنه القانون الوضعي، أما ما يسأل عنه القانون الأخلاقي الإلهي أو يحاسب عليه الضمير الإنساني من الأعمال المعنوية التي يستمدها من فطرته، فهو بالنسبة لهذه التصورات في حكم المعدوم؛ ومن هنا، بدأ طور جديد في الممارسة السياسية هو «**طور بَتر الفطرة**»؛ لذلك، فإنه يجوز أن يكون تَمتُّع الإنسان بالحرية في هذه الدوائر الخاصة والمختلفة الحجم غير قادر على أن يرتقي به إلى رتبة الإنسان الخليفة، بل قد ينحط به إلى رتبة الإنسان البهيمة، بل إلى ما دونها.

2 . 1 . 3. قانون التناهي؛ يقتضي هذا القانون الثالث أن «**قدرة الإنسان تبقى على الدوام تابعة للقدرة الإلهية**»[14]، علما بأن كل تبعية علامة على «المحدودية» أو «التناهي»؛ الملاحظ أن هذه التصورات للحرية تتفق على حمل مفهوم «الحر» على معنى «**السيد**»، بحيث لا يكون المواطن حرا، حتى يكون سيّدا؛ فكلا الحريتين: «الديمقراطية» و«الاشتراكية» عبارة عن إثبات سيادة الذات على نفسها؛ وكلا الحريتين: «الليبرالية» و«الجمهورية» عبارة عن نفي سيادة الغير على الذات؛ وقد يُحمَل مفهوم «السيد» على معنيين اثنين: أحدهما مطلق غير متناه، فيكون السيد هو المالك الذي لا سيّد آخر فوقه؛ والثاني مقيَّد متناهٍ، فيكون السيد هو المالك الذي من فوقه سيّد آخر؛ ويبدو أن التصورات السياسية المذكورة **أخَذَت بالمعنى غير المتناهي للسيادة**؛ والحق أنه ما كان لأصحاب

---

(14) تدبر الآية الكريمة: «مَّثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لاَّ يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلاَلُ الْبَعِيدُ» (الآية 18، سورة **إبراهيم**).

هذه التصورات أن يُسندوا السيادة غير المتناهية إلى المواطنين، فرادي أو جماعات، لولا **توهمُّهم الصريح** بأن للإنسان **القدرة المطلقة** على أن يختار سلوكه[15]، متحكما في كلية نفسه، أفعالا وأفكارا وأحوالا، أي، في نهاية المطاف، بأن قدرته مستقلة عن القدرة الإلهية.

2.2. تعريف الحرية؛ بعد أن تبيَّن، من خلال الملاحظات السابقة، كيف أن التعريفات السياسية المذكورة للحرية أخلت بقوانين العمل الثلاثة، أي «قانون التذكر» الذي يوقع الحرية في النقض[16] و«قانون التأنيس» الذي يوقعها في البتر و«قانون التناهي» الذي يوقعها في الوهم، فقد تَمهَّد الطريق لوضع تعريف للحرية يراعي حقيقة انضباط العمل بهذه القوانين الثلاثة، متجنبا السقوط في آفات «النقض» و«البتر» و«الوهم» التي سقطت فيها التعريفات السالفة؛ ويمكن أن نصوغ هذا التعريف على الوجه الآتي:

- **الحرية هي أن تتعبّد للخالق باختيارك، وأن لا يستعبدك الخَلْق في ظاهرك أو باطنك.**

غني عن البيان أن «تعبُّد الإنسان للخالق» يقتضي أن يتذكَّر الإنسانُ أن الله خالقُه ورازقُه ومالكُه، مجتهدا في طاعة أمره ونهيه («قانون التذكر») كما يقتضي أن يُحصّل ما توجبه هذه الطاعة من أخلاق باطنة، فضلا عن الأخلاق الظاهرة («قانون التأنيس»)، وأخيرا يقتضي أن نطاق قدرته محدود وأنه لا ينفك عن الالتجاء إلى قدرة الله اللامتناهية («قانون التناهي»).

تترتب على هذا التعريف المسائل التالية:

1.2.2. التعبد لله؛ يمكن القول بأن التعبد للحق على نوعين: أحدهما، **«التعبد الاضطراري»**؛ وليس المقصود به هاهنا التعبد بواسطة الفرائض كما

---

(15) انظر:

Hannah ARENDT : **la crise de la culture**, pp. 211-214.

(16) بمعنى «الانقلاب إلى النقيض».

ذهب إلى ذلك بعضهم[17]، وإنما المقصود أن كل المخلوقات ـ ترابية كانت أو نارية أو نورانية ـ تعبُد الله بموجب قوانين وكيفيات وأسباب وضعها لها تتحكم في وجودها وتذِلُّ بها جميعا لسلطانه القاهر، سواء وعت بذلك أم لم تَع، وسواء أسلَّمت بذلك أم لم تُسلّم، إذ ليس في وسعها أن تشذ عن هذه الحالة القهرية العامة[18]؛ والثاني «**التعبد الاختياري**»[19]؛ ليس المراد به التعبد بواسطة النوافل، وإنما المقصود هو أن هناك من الخلق من كرَّمه الله بأن خيّره في طاعته، ابتلاء له، فإن شاء امتثل وإن شاء امتنع، فضلا عن كونه يتعبد له اضطرارا[20]؛ ويبدو أن هذا التخيير هو مدلول «الأمانة» التي أشفق بعض خلقه

(17) انظر ابن عربي: الفتوحات المكية، المجلد الثالث، ص 99.

(18) تدبر الآيات الكريمة: «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (الآية 44، سورة **الإسراء**)؛ «أَوَ لَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ يَتَفَيَّأُ ظِلالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالْشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مِن دَابَّةٍ وَالْمَلائِكَةُ وَهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (الآيات 48-50، سورة **النحل**)؛ «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَن يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاء» (الآية 18، سورة **الحج**).

يقول الشيرازي: «لجميع الأشياء عبادة ذاتية وعبودية خاصة بوجه من الوجوه»، **كسر الأصنام**، ص. 133-135)؛ ويقول ابن تيمية: «فذكر إسلام الكائنات طوعا وكرها، لأن المخلوقات جميعها متعبدة له التعبد العام، سواء أقر المقر بذلك أو أنكره، وهم مدينون مدبرون، فهم مسلمون له طوعا وكرها، ليس لأحد من المخلوقات خروج عما شاءه وقدره وقضاه»، **العبودية**، ص. 33.

(19) ابن عربي: «لا تجعل زمامك إلا بيد ربك اختيارا، لا اضطرار، فإن ناصيتك بيده شئت أو أبيت، وذلك لأن ثمرة الاختيار أرجح من ثمرة الاضطرار»، انظر محمد مجدي، **الحرية عند ابن عربي**، 54.

(20) يقول الشاطبي في **الموافقات**: «لكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه، حتى يكون عبدا لله» (الجزء الثاني، ص. 153) كما يقول: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد الله اضطرارا» (الجزء 2، ص. 168).

من حملها، ولكن الإنسان أبى إلا أن يحملها، وهو غير مقدِّر تمام التقدير ثقل المسؤولية التي تستتبعها[21].

يلزم من هذا التخيير **أن التعبد للحق ليس استعبادا للإنسان، لا كليا ولا جزئيا، بل، هو على العكس من ذلك، تحرُّر كلي صريح**؛ والشواهد على ذلك كثيرة:

أ. أن الأصل في هذا التعبد هو الاختيار، كأن الحق سبحانه خاطب كل إنسان إنسانٍ من وراء حجاب: «**هل لك أن تكون عبدا لي مختارا؟**»؛ وبهذا، عرَض على الإنسان أن يُطيع أو يَعصَى، حتى ولو عرَّض نفسه بعصيانه لأن يستعبده غيرُه من الخَلق.

ب. أن الحق ذات متعالية، والمتعبِّد للمتعالي، على خلاف المتعبِّد لغيره، تنفتح له آفاق الانطلاق في فضاء الروح والمعاني، وتنمو عنده أسباب الانعتاق من قيود المادة والمصالح.

ج. أن الحق، وقد تجلى بالرحمة المطلقة، أنزل ما أنزل من شرائعه من أجل أن يُصنع الإنسان على عينيه، مرتقيا به في مراتب الكمال، حتى نزول مرتبة الحرية المُثلى.

د. أن الحرية التي يحصّلها الإنسان بالتعبد لله حرية **شاملة ومزدوجة**؛ وعلامة شمولها أنها لا تكتفي بأن يكون الحر غير مملوك لأحد كما تقرر ذلك في جميع التصورات السياسية للحرية، بل **الحر الحقيقي هو من لا يملكه أي شيء، كائنا ما كان**؛ أما علامة ازدواج هذه الحرية، فهي أنها لا تكتفي بكون الحرّ لا يملكه شيء، بل تجعله لا يملك من أمره شيئا، لا تفويتا لحقوقه، ولكن تفويضا للحق سبحانه في ضمانها له تامة[22]؛ فالحر هو من اختار أن يملكه الله بالكلية، بل **الحر الحقيقي من ترك الاختيار مع الله**.

---

(21) تدبر الآية الكريمة: «إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا» (الآية 72، سورة **الأحزاب**).

(22) ليس الحر من أقيم مقام السيد، فصار يملك غيره ولا يملكه غيره كما جاء في التصورات السياسية المذكورة.

هـ. أن الحر الحقيقي لا يقف عند حد تعبده الاختياري، بل لا يشعر بكمال حريته، حتى يشهد أن الفرق اضمحل بين تعبُّده بالاختيار وتعبده بالاضطرار، بحيث يأتي أفعاله التكليفية التي تضبطها أحكام الشريعة كما لو كانت أفعالا تكوينية تضبطها قوانين الطبيعة، فتكون حريته عين عبديته.

2.2.2. العبودية للخلق؛ يجوز أن نقول إن الإنسان لا يقع في الاستعباد فقط، بل لديه **قابلية للاستعباد**(23)، أي أنه يملك الاستعداد لأن يستبعده غيرُه؛ لا شك أن هذه الدعوى تصادم ما رسخ في الأذهان وصارت تؤكده الدساتير والمواثيق من كون «الناس خُلقوا أحرارا» أو من كون «أمهاتهم ولدتهم أحرارا»؛ لكن، بقليل من التأمل، يتبيَّن أن حقيقة «الخَلق الحر» أو «الولادة الحرة» لا يلزم منها أن الإنسان، بدخوله هذا العالم، لا تتكون عنده قابلية الاستعباد ولو جاز أن يكون حرّا في «عالم التقدير» يوم قُضي أن يكون أو في «عالم التكوين» يوم قيل له: «كن فكان» أو في «عالم الذر» يوم أُخِذ منه ميثاق التوحيد أو في «عالم التكريم» يوم قيل للملائكة: «اسجدوا له»؛ ولعل الاعتقاد في ثبوت الحرية للإنسان في هذا العالم المادي يرجع إلى كون المعيار المتخَذ في الحكم عليها هو مظهرها الخارجي أو تشكُّلها الحسي؛ والواقع أن قابليته للاستعباد تأتي من كونه يملك أيضا القابلية المضادة، وهي «**قابلية التحرر**»، فالإنسان مفطور في أصل الخِلقة على أن يسلك طريق الحرية أو طريق العبودية؛ وفي هذا منتهى التمتع بالحرية: فأَن يختار الإنسان بنفسه بين أن يكون حرا أو عبدا أدلُّ على حريته من أن يُجبَر على أن يكون حرّا.

ثم إن الاستعباد الفعلي الذي يتعرَّض له الإنسان ليس نوعا واحدا، وإنما أنواعا كثيرة؛ فالإنسان لا يستعبده غيره قهرا فحسب، بل قد تستعبده نفسُه طوعا من حيث يظن أنه سيّدها المطلق(24)؛ كما أن الإنسان لا يستعبده أمثالُه من البشر فقط، متعرضا للعنف والاعتقال والتعذيب من قِبَلهم، بل قد يسترقه غير الإنسان

---

(23) اشتهر عن «روسو» قوله: «لقد ولد الإنسان حرا، لكنه مقيد بالسلاسل حيثما كان».

(24) سئل أحمد بن حنبل: ما الفتوة؟ فقال: «ترك ما تهوى لما تخشى واعتبروا أن **صنم كل إنسان نفسه**، فمن خالف هواه، فهو فتى على الحقيقة».

من المخلوقات الحية أو الآلات الجامدة أو حتى المؤسسات والمرافق التي تنتشر في محيطه، إذ يكفي أن يتخلى هو عن إرادته في التعامل معها، لكي يصبح عبدا لها؛ أضف إلى ذلك أنه يجوز أن تَسترقَّه الأمور غير المادية وغير الظاهرة، أفكارا أو أهواء أو شهوات أو أصنام نفسية أخرى، فيُسلب من ذاته، وتذهب عنه إرادته، بل يجوز أن تسترقه المعاني الرقيقة عينُها، على سمو رتبتها الروحية، فتضعف همّته عن مواصلة تحرُّره من حظوظ نفسه التي تحجبه عن ربه؛ كما أن الاستعباد ليس مرتبة واحدة، وإنما مراتب متعددة؛ فكل نوع من الاستعباد يحتمل درجات، فهناك العبد الذي لا يستقل بفعل واحد من أفعاله، وهناك من يستقل ببعضها، ومنهم من تصير له العبودية طبعا، فيؤثرها على حريته؛ ومنهم من يختل عنده ميزان الإرادة، فلا يدري هل هو في حرية أم في عبودية؛ ومنهم من ينسى حريته، بل ينمحي معناها في قلبه كما لو لم تكن شيئا مذكورا، فلا يرضى إلا بحياة العبيد.

3.2.2. تبعية الاستعباد الظاهر للاستعباد الباطن؛ إذا كان الاستعباد على قسمين كبيرين: «الاستعباد الظاهر» و«الاستعباد الباطن»، فإن التصورات السياسية للحرية المذكورة التي أخلت بقانون التأنيس لم تهتم إلا بالتحرر من الاستعباد الظاهر(25)؛ بيد أن سعيها في التحرر من هذا الاستعباد لا يضمن لها أن لا تقع، إن عاجلا أو آجلا، في استعباد آخر من جنسه، أو أن لا يورّثها استعبادا داخليا أفحش من الاستعباد الظاهر الذي خرجت منه؛ ثم متى وضعنا في الاعتبار أن علاقة الإنسان بالعالم ليست علاقة حسية محضة تستنفذها الجوارح، وإنما علاقة معنوية تدور في داخله، **ظهر أن حياته الداخلية تتحكم في حياته الخارجية**؛ وحينها، يلزم أن الاستعباد الباطن هو مبدأ الاستعباد الظاهر، فيتعيّن الابتداء بمواجهته؛ أما أصحاب هذه التصورات للحرية، فقد جروا على عادة تغليب مقتضى الخارج على مقتضى الداخل كما يتجلى ذلك في

---

(25) لم تُبال هذه التصورات السياسية قط بالتحرر من الاستعباد الباطن الذي يمكن أن يكون هو السبب في الاستعباد الخارجي.

الدعوة إلى حاجة الفرد إلى «استدخال» القواعد الاجتماعية أو «استضمار» المعايير الاقتصادية؛ ولا يخطر ببالهم احتمال تغليب مقتضى الداخل على مقتضى الخارج؛ والواقع أن حاجة الفرد إلى «**استخراج**» **المعاني القلبية**، حتى تجد مكانها في المجتمع أو «**استظهار**» **القيم الروحية**، حتى تبث حياتها في الاقتصاد لا تقل عن حاجته المادية إلى استدخال الضوابط الاجتماعية والاقتصادية؛ ذلك أن أعينهم لا ترى إلا ظاهر الاستعباد الاجتماعي أو ظاهر الاستعباد الاقتصادي وتعمى عن أسبابه الخفية المتغلغلة في نفس الإنسان الحديث؛ وحتى لو خمَّنوا وجودها، فدون وصولهم إليها خرط القتاد؛ أما القدرة على اجتثاثها من النفس، فليس لهم إلى ذلك من سبيل؛ ومِن هذا الذي أتينا على ذكره تلزم حقيقتان أساسيتان:

إحداهما، أن للإنسان خيارين لا ثالث لهما: **إما أن يتعبد للحق**، فيطمع في التغلب على الاستعباد في نفسه أو في غيره[26]؛ **وإما أن يستعبده الخلق**، فلا يخرج من استعباد إلا لكي يدخل في آخر، إن لم يكن أسوأ منه، فهو يساويه في السوء؛ وهكذا، فلا يمكن للإنسان أن ينال **الحرية التامة** بغير التعبد للحق، وإلا فلا يعدو كونه **يتوهم** أنه حر؛ ومن ثَم، فلَمَّا خلت الحريات السابقة: «الحرية الليبرالية» و«الحرية الجمهورية» و«الحرية الديمقراطية» و«الحرية الاشتراكية» من ركن «التعبد لله»، وجب أن تكون **حريات ناقصة** ـ أو **واهِمة** ـ مهما اتسع نطاقها وتقلبت أطوارها.

والثانية، أن الذي يستعبد غيرَه ينقلب عليه فعله، فيصير بدوره مستعبَدا، لا بعملية جدلية بينه وبين عبده فحسب، كما إذا صار تابعا في حاجاته لهذا العبد بسبب نظام السخرة الذي يُخضعه له[27]، بل كذلك بموجب ما نسميه بـ«**قانون تداعي الاستعباد**»؛ ومقتضاه أن معاملة السيد لعبده قد تنتشر في مجتمعه، وإلا فلا أقل في محيطه، وتصير تصرفا يحكم العلاقات بين أهله، فتنعكس عليه هذه

---

(26) تدبر الآية الكريمة: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلا» (الآية 65، سورة **الإسراء**).

(27) كما جاء في نص مشهور عند هيجل في كتابه: **تجليات الروح**.

المعاملة هو ذاته، فيجد نفسه، هو الآخر، عبدا لمن له إليه حاجة، حتى ولو كان دونه منزلة، فضلا عمن يعلوه رتبة؛ وعلى قدر إذلاله لعبده، يكون إذلال سيده له؛ فيكون الناس في هذا المحيط أسيادا عبيدا أو عبيدا أسيادا، رؤساء كانوا أو مرؤوسين.

بعد أن فرغنا من بيان أوصاف الحرية التامة ولوازمها، نمضي إلى بيان طبيعة العمل الذي يورّث هذا النوع من الحرية كما تم تحديدها.

3. طبيعة العمل التزكوي

ليس العمل الديني رتبة واحدة، وإنما رتب متعددة، أولاها التسليم بأركانه مع عقد النية على القيام بأدائها على مقتضاها، يليه الإيمان بأصوله الغيبية، ثم الاجتهاد في التعبد لله، قلبا وقَالَبا؛ وهذا الاجتهاد هو ذاته درجات يرتقي فيها الإنسان بحسب تخلُّصه من الأمراض الخفية التي تعتري نفسه؛ ونخص هذه الرتبة من العمل الديني باسم «العمل التزكوي» كما نخص المتديّن الذي ينزل في هذه الرتبة باسم «المتزكي»؛ فلنوضح من خواصّ هذا العمل الأرقى ما يغني عن ذكر الباقي.

من البيّن أن العمل هو فعل يُتوصَّل به إلى تحقيق هدف مخصوص، ويُتوسَّط في ذلك بوسيلة مخصوصة؛ ونعلم أن الذي يضفي على العمل صفة العقلانية أمران اثنان، أحدهما **طبيعة الهدف المحدَّد**، إذ تجعلنا ندرك السبب الذي من أجله يحصل هذا الفعل؛ والثاني، **مناسبة الوسيلة** المستعملة للوصول إلى هذا الهدف؛ وإذا نحن تأملنا العمل التزكوي من جهة استيفاء هذه العقلانية العملية، ألفينا أنه لا يخرج عن هذه القاعدة، فله من العقلانية ما لغيره من الأعمال، هذا إن لم تكن العقلانية التزكوية **أعقلَ عقلانية** يمكن تصوُّرها، متى راعينا أن الهدف الذي يتوخى العمل التزكوي تحقيقه هو تحرير الإنسان على الوجه الأتم، وأن الوسيلة التي يستعملها لبلوغ هذا الهدف هي أزكى الوسائل، وهي بذل أقصى الجهد في الامتثال للإرادة الإلهية؛ وإذا اتضح هذا، أمكن أن نصوغ التعريف التالي للعمل التزكوي:

- **العمل التزكوي هو الاجتهاد في التعبد لله بالقدر الذي يُتوصَّل به إلى تخليص الإنسان من مختلف أشكال الاستعباد.**

بناء على هذا التعريف، يتبين أن المقصد ـ أي «تخليص الإنسان من الاستعباد» ـ قيد يُخرج من العمل التزكوي نوعين من العمل التعبدي؛ **أحدهما**، العمل التعبدي الذي يُؤثر صاحبه الصبر على الاستعباد، مع وجود القدرة على دفعه، جاعلا من هذا الصبر قربة يَتوصل بها إلى مرضاة الله كالعمل التعبدي الذي عُرف به بعض المسيحيين في القرون الأولى؛ **والثاني**، العمل التعبدي الذي بجعل العبد يرضى عن حال الاستعباد، وذلك بقمع رغباته التي لا يملك أن يُلبيها، مكتفيا بأن يحصّل قلبُه الشعور بالحرية حتى ولو كانت أطرافه مقيدة بالأصفاد كما نجد ذلك عند بعض الرواقيين[28]؛ وهكذا، فالتعبد الذي يأخذ به المتزكي ليس استسلاما للاستعباد، طمعا في ثواب الآخرة، أو اكتفاء بالشعور الداخلي، فرارا من قهر الواقع، بل هو **التعبّد الحي** الذي يحرّر الإنسان من نير العبودية ويردّ إليه كرامته، لأنه مقيَّد في ذلك بمقتضيات شرع الله.

3 . 1. خصائص العمل التزكوي؛ انطلاقا من هذا التعريف، يمكن أن نحصي للعمل المتزكي الخصائص التالية:

3 . 1 . 1. الخاصية النموذجية؛ يمكن القول بأن العمل التزكوي لا يضاهَى في استيفاء شرائط العمل، حتى إنه يستحق أن يُشكّل نموذجا لأي عمل آخر؛ لأن المتزكي يأتي به، أصلا، بنية القربة إلى الله، متحريّا فيه من مقتضيات الشرع كلَّ ما يحقق له هذا التقرب؛ فهو لا يطلب العلم الشرعي لذاته بقدر ما يطلب طريقة العمل به؛ ولا تستقيم له هذه الطريقة، حتى يتحقق بالإخلاص فيه؛ وعلى قدر إخلاصه، يُورّثه عمله علما لم يكن يعلمه؛ ويصير بهذا العلم الموروث أقدر على تحصيل ما ابتدأ بالتعلم من أجله، فضلا عن تصحيح العلم الذي توسَّل به إليه؛ وكلما ازداد إخلاصا، استقلَّ عملَه، متبرئا منه، وشاهدا نسبته إلى الحق، فرأى نفسه، لا عاملا، وإنما محلَّ عمل؛ وحينئذ، لا عجب أن تكون فعالية

---

(28) من أمثال «إبيكتت» (EPICTETE) و«سينك» (SENEQUE) و«مارك أوريل» (MARC AURELE).

العمل التزكوي أعظم من فعالية غيره؛ فعلاوة على كونه موصولا بعلم مكسوب تولىَّ المتزكي نفسه فيه، فإنه لا يلبث أن يُردَف، بوجود الإخلاص فيه، بعلم موهوب يتولاه الحق فيه، فتتضاعف قوة تأثيره ويتسع مجال نفعه، فلا يلحقه في رتبته غيرُه إلا أن يكون من جنسه وبِقدره.

3 . 1 . 2. الخاصية التحويلية؛ لا يقتصر العمل التزكوي على إصلاح ظاهر السلوك الفردي والجماعي، وإنما هو عمل يدور في أعماق الإنسان، نافذا إلى الجذور المعلولة في نفسه، فيجتثها من أصلها، مستبدلا مكانها بذورا روحية لا تفتأ، بعد حسن الرعاية، أن تنشئ فضاء معرفيا في باطنه ـ أو قل قلبه ـ تتحول معه مدارك الإنسان رأسا على عقب، بدءا بعقله وانتهاء بحسه؛ فعقله ليس كعقل غيره، إذ يتجاوز فهم الأشياء بأسبابها الموضوعية، ولا حتى في ارتباطها النظري بخالقها وخالق كل شيء، إلى أن يفهم عن خالق هذه الأشياء معانيها وأسرارَها[29]؛ وحِسُّه هو أيضا ليس كحس غيره، إذ يتعدى إدراك الأشياء بمظاهرها الخارجية، ولا حتى في ارتباطها بالخَلْق كله، إلى أن يشهد الحق فيها؛ أو قل، بإيجاز، إن العمل التزكوي لا ينفك يُحوّل الإنسان، باطنا وظاهرا، حتى يقوى على حمل الأمانة الإلهية.

3 . 1 . 3. الخاصية التكاملية؛ قد يظن الظان أن العمل التزكوي يتعلق بجزء محدود من الوجود الإنساني، ألا وهو حياته الداخلية، لاسيما وأنه تغلغُلٌ في العبادة واستغراق في الذكر وانشغال بإصلاح الباطن؛ وليس الأمر كذلك، وبيان ذلك من الوجوه التالية: **أولها**، فكما أن الحاكم على أفعال الإنسان هو عمل العقل، وهو عمل باطني صريح[30]، فكذلك عمل القلب حاكم على عمل

---

(29) سئل أبوبكر الشبلي: «ما بال الحكمة عليها حلاوة وليس ذلك على العلم والحديث؟ قال: لأن الحديث هو ميت عن ميت، حدثني فلان وقد مات عن فلان وقد مات، والحكمة هي حي عن حي، حدثني قلبي عن ربي»، انظر أبو طالب المكي، **علم القلوب**، ص. 46، وينسب إلى أبي القاسم الجنيد أنه قال: «أخذتم علمكم عن علماء الرسوم، ميتا عن ميت، ونأخذ علمنا عن الحي الذي لا يموت».

(30) العقل عند المتزكي هو الفعل الإدراكي الذي يختص به القلب، انظر كتابنا: **العمل الديني وتجديد العقل**.

الجوارح؛ ولا أحد يزعم أن النشاط العقلي محصور في الحياة الداخلية؛ فيلزم أن النشاط القلبي، هو الآخر، ليس مقصورا على الحياة الداخلية؛ **والثاني**، أن العمل التزكوي لا يقيم حدودا بين دوائر الحياة المختلفة، بل إن الحياة عنده عالم جامع تترابط فيه الموجودات بعضها مع بعض، إذ ترتبط الذات بنفسها وارتباطُها بالله عز وجل أقوى من ارتباطها بنفسها، كما ترتبط بالآخرين وبالكائنات الأخرى، طبيعية كانت أو روحية، لأن سر الوجود يشملها مجتمعة؛ ولا عملَ تعبُّدي حقيقي بغير الاتصال بسر الوجود؛ وكذلك تتداخل في هذا العالم مختلف المجالات الحياتية، نفسانية كانت أو اجتماعية أو دينية أو اقتصادية أو سياسية أو غيرها، لأن حُسن التقويم يكمن في ائتلاف أجزائها وانتظام بنيتها؛ ولا عمل تعبدي حقيقي بغير مشاهدة هذا التقويم؛ كما أن الإنسان في العمل التزكوي عبارة عن ذات جامعة لا يستقل فيه جانب عن آخر، حسا كان أو عقلا أو إرادة أو وجدانا أو خيالا، لأن نفخة الروح تسري في كليته؛ ولا عمل تعبُّدي حقيقي بغير استعمال كلية الذات؛ **والثالث**، أن العمل التزكوي يعامِل الأشياء الزمنية والتاريخية على أنها موصولة على الدوام بأفق القُدس والخُلْد، كأنما المتزكي يرتحل بقلبه إلى عوالم أخرى غير هذا العالم المرئي، ثم يعود إليه وقد حمل إليه الشيء الكثير من الآثار الروحية لرحلته؛ فهذا العالم بدأ من هناك، إذ كان فيه أمرا غيبيا، كما أن العوالم الأخرى تبدأ من هنا بعد ما أصبح خَلْقا مرئيا، إذ يقدر على أن يعرج إليها، ومعراجه عَمَلُه التعبدي الخالص.

3 .1 .4. الخاصية الاستمرارية؛ ليس للعمل التزكوي فترة زمنية مخصوصة من حياة الإنسان، كتِلكُم الفترة التي يَجرفه فيها تيار الحياة المادية أو تصيبه أزمات أو نكبات تقصم ظهره، فلا يجد مخرجا لها أو عونا على تحمُّلها إلا في اللجوء إليه؛ وإنما الحقيقة أن هذا العمل يتعين على الإنسان مع حصول التكليف، نظرا لأن الإنسان لم يُخلق إلا للتعبد لله على وجه الإخلاص؛ ثم إن هذا العمل ليست له نهاية يقف عندها ولو كانت له بداية معلومة، إلا أن يَحُلَّ أجلُ المتزكي؛ ولذلك وصف الواصفون عمله بـ«السير إلى الله»، فهو **السائر**

الذي، وإن عَرف إلى أين يسير، فإنه لا يعرف أين مستقرَّه، ولا متى يَستقر فيه؛ فلا يهتم إلا بمواصلة سيره ـ أو قل تعبُّدِه ـ منزعجا عن كل مقر، حالا كان أو مقاما، ومتحقّقا بأنه لا يَسير، وإنما يُسيَّر، ولا يصل، وإنما يوصَّل؛ كما وصفوا مساره بـ«الطريق»، لأنه يلتزم بمراسم التعبد المبثوثة في الأصلين: «الشريعة» و«السنة»(31)، وكلاهما يفيد، لغة، الطريق المستقيم، فيدلّ بذلك على الاتصال والإيصال، فضلا عن الاستواء والاهتداء؛ فلا يسع المتزكي إلا أن يواصل هذا الالتزام من غير كسل ولا ملل، فانيا عن رؤية ما قطعه من هذا الطريق برؤية الذي تفضَل عليه بأن هداه إليه.

3.1.5. الخاصية التصاعدية؛ لا يدوم العمل التزكوي على وتيرة واحده، ولا يعرف رتابة العمل المعاشي، ولا، بالأوْلى، آليةَ العمل الصناعي، بل هو في تبدُّل متزايد؛ فلا يستقر هذا التبدل على حال واحدة، وإنما يتقلب في أحوال؛ والأصل فيها أن يكون لاحقُها أفضلَ من سابقها؛ ويدخل هذا النوع من التبدل على العمل التزكوي من وجوه عدة؛ **أولها**، أنه ليس في الأعمال كالعمل التزكوي احتياجا إلى الخبرة التربوية والنفسية، وذلك لثبوت تعلُّقه، لا بظاهر السلوك فقط، فيكتفي المتزكي بالملاحظة والمحاكاة، وإنما يتعلَّق أساسا بدواخل النفس وأمراضها الخفية، فلا يُستغنى مطلقا عن إشراف الخبير بشؤونها؛ ومعلوم أن هذه التربية، كغيرها، تقتضي التدرج والتوجيه على قدر استعدادات المتزكي في العمل، حتى إذا تأكد الخبير من تقدُّم استعداداته، ارتقى به إلى درجة أخرى في العمل ولو أنه لا ينفك يستفز هذه الاستعدادات، ويَحمله على ما قد يشقُّ عليه في الظاهر؛ **والثاني**، أن العمل التزكوي هو أصلا عمل مجاهدة، والمجاهدة لا تقوم إلا بمن يوطّن نفسه على خير الأعمال، زاهدا فيما أتاه منها، وراغبا فيما زاد عليها، بل لا تقوم إلا بمن لا يركن إلى أي عمل، مهما أتاه على رسمه الخارجي، واجتهد في القيام بشرط حاله الداخلي، لأنه لا

---

(31) يقول أبو طالب المكي: «السنة» اسم من أسماء الطريق وهو اسم للطريق الأقوم، يقال: «طريق وطريقة وسنن وسنة وحجة ومحجة». **قوت القلوب**، الجزء الثاني، ص. 233.

يأمن أن يمازج حقوقَ الله فيه حظٌّ من حظوظ نفسه؛ هذا، بالإضافة إلى يقينه بأن أي عمل من حيث نسبته إليه لا يستحق أن يوصِّله إلى مراده في القرب؛ **والثالث،** أن المتزكي، كلما ارتقى في مراتب التعبد، محفوظا من آفات كل رتبة، **أصبح التجدد قانون تَعبُّده،** فيأتي العبادةَ الواحدة برسمها الواحد مرات متعددة، فتكون بروحها في كل مرة غيرَها في المرة التي سبقتها، حتى كأنها عبادات كثيرة؛ وليس ذلك لمجرد تجديد النيات فيها أو تكثيرها، وإنما لتراكم آثارها الروحية في قلبه بعضها فوق بعض، بحيث ترِثُ العبادةُ الواحدة بعينها آثارَ سابق أداءاته لها، وتزيد على هذا الإرث إرثا من عندها.

ومما سبق، يتضح أن العمل التزكوي يُشكِّل نموذجا لغيره من الأعمال، إذ يتصف بالقدرة على تحويل القلوب والعقول، وأيضا بتكامل مجالات الحياة وجوانب الإنسان فيه، وكذلك باستمراره من غير انقطاع، وأخيرا بتصاعد وتيرة تجدُّده؛ كل ذلك لأنه قام على أصل الأصول، وهو التعبد لله في كل شيء على شرط الإخلاص.

3.2. حقائق العمل التزكوي؛ لما كان العمل التزكوي تعبُّدا لله شامل وكامل، وجب أن يضادّ أيَّ تعبُّد غيرَه؛ فلا يجتمع في قلب المتزكي أبدا تعبُّده للحق مع تعبُّده للخَلق، بل إن تعبُّده للحق يجعله حرا مما سواه؛ فالمتزكي لا يكون إلا حرا أو قل **إن المتزكي إما أن يكون حرا أو لا يكون؛** فمَن امتلأ قلبه بالحق، فلا يبقى فيه موضع للخلق؛ ولأجل ذلك، ليس في الأعمال كلها ما هو أحقُّ بتحرير الإنسان من الاستعباد، ولا أقدر على محو آثاره من العمل التزكوي، إذ كلُّ الأعمال سواه تبقى فيها بقية من الاستعباد؛ وما هذه الخصوصية إلا لكون الحق، سبحانه، ينسبُه إلى نفسه لِما تحقَّق فيه من خالص التعبّد له[32]؛

(32) يقول الله تعالى في الحديث القدسي: «من عادى لي ولياً فقد آذنته بحرب مني، وما تقرب لي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، ومازال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، وقدمه التي يمشي بها، وإذا سألني لأعطينه. وإذا استغفرني لأغفرن له، وإذا استعاذني لأعيذنه. . .».

وتترتب على هذه الخصوصية للعمل التزكوي النتائج التالية:

3 . 2 . 1. العمل التزكوي فوق الأعمال؛ فليس هذا العمل من جنس الأعمال الأخرى ولا من رتبتها، وإنما هو، على الحقيقة، **عامل إحياء روحي** لهذه الأعمال على اختلافها، إذ يَمُدُّها بأسباب التبصُّر في تحديد أهدافها وبأسباب الحكمة في استعمال وسائلها؛ وإيضاح ذلك أن كل عمل مشروع لا يكمُل، بل لا يستقيم، حتى يكون له نصيب من **القوة الروحية** التي تُجدّد حياته وتضمن حريته؛ ولا يمكن أن يَخلق هو نفسُه هذه القوة من داخله، لأن أسباب الاستعباد تظل كامنة في بنياته، وإلا فلا أقل من أنها تبقى في الأفق تُهدّد مصيره؛ ولا يقدر على قطع هذه الأسباب إلا متى تزوَّد بزاد روحي يعلو بالهمم، ولا يوفّر هذا الزاد إلا العمل التزكوي.

3 . 2 . 2. العمل التزكوي فوق المؤسسات؛ ليس هذا العمل من جنس المؤسسات الأخرى ولا من رتبتها، كالجمعيات والمنظمات والهيئات والأحزاب؛ فالمنطق العام الذي يحكم هذه المؤسسات، في أفضل الأحوال، هو تدبير الشأن الدنيوي بناء على أسس المنهج العقلاني والتحليل الموضوعي لموازين القوى الموجودة في الساحة مع الحساب الدقيق للمصالح والاستشراف البعيد لآثار التكتلات والتوافقات، ثم اتخاذ المواقف المدروسة من الأحداث والتقلبات؛ لكن هذا المنطق، على فائدته، لا يكفي في تحديد العقلانية الواسعة للعمل التزكوي، وذلك لأن الشأن الدنيوي فيه موصول على الدوام بالشأن الأخروي، لا وصلَ تسلُّط أمر خارجي على حقيقة تاريخية، ولا تحكُّمَ سلطان بعيد في واقع قريب كما درجت على ذلك أفهام المحدَثين في تصور العلاقة بين السياسة والدين، وإنما وصلَ تَجلّي الحقّ في الخلق، أو وصلَ شهود الظاهر في المظهر؛ وشتان بين «التسلط» و«التجلي»، فالأول خافض للمتسلَّط عليه، بينما الثاني رافع للمتجلَّي فيه، فيكون المنطق الذي ينضبط به العمل التزكوي هو الارتقاء بالشأن الدنيوي بواسطة تأييد سلطة العقل بسلطة الغيب، فتندفع عن تدبير هذا الشأن آفاتُ الاستعباد التي يمكن أن تدخل عليه؛ وبذلك، لا يقل الشأن الدنيوي عن الشأن الأخروي من جهة التقرب به إلى الحق المتجلِّي فيهما.

3.2.3. العمل التزكوي فوق الأوطان؛ هذا العمل لا يَحدُّه وطن مخصوص، على حب صاحبه لبلده الأصلي وغيرته على أهله، ولكنه **يتسع للعالم كله**؛ وذلك لأن القيم الروحية التي يبثها في القلوب هي تجليات للرحمة؛ والأصل في الرحمة أن تسع الكائنات جميعا؛ لكن، ويا للأسف، غلط كثير من أدعياء الروحانية، فظنوا أن هذه القيم الروحية تبرر قيام **وحدة العمل التزكوي**، فاندفعوا في تنظيم لقاءات وتجمعات يسعون فيها إلى محو الفروق بين الأعمال الروحية، جمعا بين الأهداف المتباعدة ومزجا بين الوسائل المتباينة، حتى إن بعضهم لم يتردد في الدعوة إلى «**روحانية علمانية**» تقف موقف الحياد من الممارسات التزكوية؛ والحال أن العمل التزكوي إنما هو **العمل بدين مخصوص على شرط الإخلاص**؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يختلف العمل التزكوي باختلاف الأديان؛ ومعلوم أنه لا وحدة ممكنة بين الأديان، حكمةً من رب العالمين، فتكون القيم التي يورّثها العمل التزكوي الإسلامي مختلفة عن القيم التي يورّثها العمل التزكوي غير الإسلامي المنتسب إلى أديان الوحي، فما بالك بالأعمال التي تنتسب إلى غيرها مما نعلم أصله البشري أو لا نعلم حقيقة أصله! ويرجع وجه الاختلاف أساسا إلى كون كل دين سماوي يعمل على تجديد قيم الدين السابق وإعادة ترتيبها وتوجيهها، انطلاقا من منظور القيم الجديدة التي يأتي بها؛ فحتى لو اشترك دينان سماويان في بعض القيم، فإن هذا الاشتراك لا يفيد ألبته اتفاقهما؛ وحسبنا دليلا على ذلك قيمتا «الرحمة» و«المحبة»، فوضعهما في الإسلام غيره في المسيحية[33]؛ فالرحمة في الأول عامة والمحبة خاصة، في حين المحبة في الثانية عامة والرحمة خاصة؛ وإذا كان الأمر بين دينين متلاحقين متفرعين من شجرة وحي واحدة بهذا الوصف، فما الظن بأديان أصلها التاريخي مفقود أو نسبها الروحي مدخول! لذا، يتعين أن ننأى بالعمل التزكوي الإسلامي عن الشبهات التي تُنزله عن مرتبته المتقدمة في بناء الكمال الإنساني، هذه المرتبة

(33) «المحبة» عند المسلمين رحمة خاصة، في حين أنها عند المسيحيين أعم من الرحمة، فتكون الرحمة عبارة عن محبة خاصة.

التي تؤهله، لا لأن يستمد من غيره، بل لأن يُمد غيره بما لم يرتق إليه من القيم، وإلا فلا أقل من أن يقوّم اعوجاجه.

4.2.3. العمل التزكوي فوق السلطات؛ لا يمكن أن يكون هذا العمل ـ بتعبير «الحرية الليبرالية» ـ محلَّ تدخُّل، ولا ـ بتعبير «الحرية الجمهورية» ـ محلّ تسلُّط، لأسباب مختلفة؛ **أولها**، أنه عمل أوسع نطاقا من أي عمل آخر أو مؤسسة أخرى، بحيث كل من يتدخل فيه أو يتسلط عليه يرتكب حتما ما كان يرتكبه «بروكوست» في الأسطورة اليونانية المعلومة، إذ اشتهر بتعذيب ضحاياه من المسافرين بطريقة خاصة تقوم في طرحهم على سرير قصير، ثم قطع أطرافهم التي تزيد عن طوله، فيُشوَّهون أو يهلكون؛ والعبرة من ذلك أن هذا التدخل أو التسلط لا بد أن ينتهي بإفساد العمل التزكوي، بل بالقضاء على هويته؛ **والثاني**، أنه عمل روحي لا يقبل أن يُصرف في قنوات أو يُتوسَّل فيه بوسائط ليست من جنسه، مع العلم بأن الأمر الروحي هو الذي تحقَّق بتمام الإخلاص لله؛ وهذه القنوات والوسائط لا يمكن أن تكون إلا بيد عباده المخلَصين، فهم أدرى بوسائل وطرق الانتفاع بهذا العمل؛ وكلُّ من توهَّم غير ذلك، فإما أنه مجتهد مخطئ متى كان صادقا، وإما أنه مستبد برأيه في هذا الشأن، يضر نفسه قبل أن يضر غيره؛ **والثالث**، أن السلطة السياسية، أيا كانت وحيثما وُجدت، متى أَقحَمت نفسها في العمل التزكوي، تسخيرا له أو تحكُّما فيه، سلبت روحانيتَه التي هي ثمرة الإخلاص لله، نظرا لأن الأصل في السلطة هو حب الرئاسة الدنيوية، والعمل التزكوي لا يزدهر إلا في فضاء يزهد في كل رئاسة، كائنة ما كانت؛ أضف إلى ذلك أن هذا الاقتحام الدنيوي في العمل التزكوي يقطع عن المجتمع منبعا فوّارا يُثري وجدانه ويرفع همته كما يفوّت على السلطة نفسها فرصة التخفيف من أعبائها الكثيرة؛ فالتربية التي قد تتولاها السلطة السياسية لا تتعدى تربية الأفراد على **المواطنة**، بينما العمل التزكوي يُربيهم على ما أسميه بـ«**المخالقة**»؛ وشتان ما بين التربيتين؛ فالمواطنة عبارة عن جملة من القيم السياسية الوضعية التي تهدف، أصلا، إلى تقوية الشعور بالانتماء للمجتمع أو للدولة، وهو أمر محمود في حد ذاته، ولكنه يبقى سلوكا دنيويا خالصا، بينما

المخالقة هي عبارة عن جملة من القيم الكلية التي فطر الله الإنسان عليها؛ وقد تتفرع عليها قيم أخرى وتقوم مقام الميزان الذي توزن به القيم الوضعية؛ وبهذا، فالإنسان أجوج إلى المخالقة منه إلى المواطنة، بل متى حصَّل المخالقة، استغنى عن تحصيل المواطنة، نظرا لأن كل مخالقة تلزم منها مواطنة خاصة تكون غايةً في النفع، لأنها تتأسس على صبغة ثابتة، لا على وضعية متغيرة، كما تكون غايةً في الاتساع، لأنها تنفتح على الآفاق الممتدة للعالم، ولا تنغلق داخل الحدود الضيقة للوطن.

4. تطبيق الحريات الحديثة وآثاره الاستعبادية

بعد توضيح الصفات التي يختص بها العمل التزكوي وكذا الحقائق المترتبة على خصوصيته، يبقى أن نوضح أنواع الاستعباد التي أدى إليها تطبيق التصورات السياسية الكبري للحرية، وهي: «التصور الليبرالي» و«التصور الجمهوري» و«التصور الديمقراطي» و«التصور الاشتراكي»؛ وذلك لكونها لم تُراعِ قوانين العمل الثلاثة، وهي: «قانون التذكر» الذي تؤدي مخالفتُه إلى الحرية المنقوضة، و«قانون التأنيس» الذي تؤدي مخالفتُه إلى الحرية المبتورة، و«قانون التناهي» الذي تؤدي مخالفتُه إلى الحرية الموهومة؛ فلنبسط الكلام في هذه الأنواع من الاستعباد، واحدا واحدا مع بيان كيف يستطيع العمل التزكوي أن يدفع شرَّها.

4. 1. الحرية الليبرالية والعبودية لشهوة السوق[34]؛ تجلت مخالفة قانون التذكر التي تجعل من الحرية الليبرالية حرية منقوضة في كون التصور الليبرالي نسي أن السيادة للحق سبحانه، وذلك بأن نسي أن ما يبتغيه الإنسان من الخيرات في هذا العالم إنما هو من الفضل الإلهي، فأسند هذه السيادة إلى الفرد؛ وهكذا، فإن هذا التصور يقوم أصلا على «**مبدإ سيادة الفرد**»؛ فيوجب العملَ على حفظ السيادة الفردية، متمثلةً في عدد من الحقوق الطبيعية، تأتي في مقدماتها الحريات المدنية والسياسية والاقتصادية؛ لكن ما لبثت الحريات

(34) لن ندخل هنا في تفاصيل الفروق بين «الليبرالية التقليدية» و«اللبرالية الجديدة» ـ أو «الليبيرتارية» ـ؛ انظر كتابنا: **روح الدين**. الفصل الخامس.

الاقتصادية أن أخذت تستتبع النوعين الآخرين من الحريات: المدني والسياسي، بل صارت «حرية الملكية الخاصة» و«حرية التعاقد» و«مبدأ التبادل الحر» و«مبدأ التنافس الحر»، بل «مبدأ دَعْه يفعل» كلها تهيمن على سلوك الفرد، فأصبح بالتدريج خاضعا لما أسموه بـ«القوانين أو الأوامر اللاشخصية للسوق»؛ ذلك أن السوق، بحسب اعتقادهم، تملك من ذاتها القدرة على تنظيم نفسها وضبط مصيرها بفضل ما أسموه بـ«اليد الخفية»، فتؤلف بين قرارات الأفراد في طلب مصالحهم الخاصة ـ إذ بعضهم يطلب تحقيق الربح الأقصى وبعضهم يطلب التمتع الأقصى ـ وتوجّه هذه القرارات المصلحية الفردية المختلفة، من حيث لا يشعر أصحابها، إلى خدمة المصلحة العامة على أفضل وجه؛ وهكذا، فإن الحرية الليبرالية، بموجب قانون التذكر، عادت على نفسها بالنقض، فتحوّلت إلى «لاحرية»؛ فقد أراد الليبرالي أن يملك زمام أمره بيده، متقيا التدخلات الشخصية في أفعاله، فإذا به ينتهي إلى تسليم هذا الزمام إلى السوق غير الشخصية ولو أن الليبراليين يزعمون أن قِوى السوق لا تقيد الحرية، بحجة أن هذه القِوى موضوعية تنزل منزلة القوانين الطبيعية؛ وهذا واضح البطلان، لأن مؤسسة السوق ليست إلا حصيلة تصرفات وترتيبات إنسانية خاصة؛ ولا يمتنع على العمل السياسي أن يأتي بغيرها متى شاء.

أما عن مخالفة «قانون التأنيس» التي تجعل من الحرية «الليبرالية» حرية مبتورة، فتمثَّلت في أمور ثلاثة: **أحدها**، أن الليبرالية ترى أن الأخلاق الموروثة عن المجتمع أو الكنيسة أو الدولة تصطبغ بصيغة التحكم والتحجر ترعاها سُلَط مستبدة مخصوصة؛ إذ يتعذر على الفرد اختيار نسق قيمه ونمط حياته، فيتعين العمل على التخلص منها؛ **والثاني**، أنها تدعو إلى التمتع بالحرية الخُلقية، والمراد بها أن يكون لكل فرد الحق في أن يحدّد لنفسه، بمحض إرادته، معاييره الخاصة في التمييز بين الخير والشر، من غير أن تكون هذه المعايير، بالضرورة، مستنبطة من قواعد أخلاقية مقررة وثابتة، بل الأوْلى أن تكون منبثقة من بحثه الأخلاقي الخاص ومتغيرة بتغير نتائجه ومصالحه وقناعاته؛ **والثالث**، أن التنافس الليبرالي يستبدل، مكان التنافس على القيم الروحية التي تعلو بالهمة مثل «العمل

الصالح» و«التعاون» و«البِر» و«الإيثار» و«التراحم»، التنافسَ على القيم المادية، مثيرا في النفوس الغرائز والأهواء والشهوات كـ«الجشع» و«الطمع» و«الأثرة» و«الإسراف» و«الكيد»، حتى نزل هذا التنافس الشرس بأنشطة الإنسان إلى رتبة السلع التي تباع وتشترى في سوق الشغل كما في سوق الاستهلاك وسوق الرساميل.

وأما عن مخالفة «قانون التناهي» التي تجعل من الحرية الليبرالية حرية موهومة، فإن الليبرالية تتصور أن المتمتع بها فردٌ سيد على نفسه، مالك لزمام أمره، يُبرم مع غيره، بمحض اختياره، العقود التي تخدم مصالحه؛ والحال أن الحرية بهذا الوصف لا تحقُّق لها في الواقع، لأن الفرد قد يحسب في الظاهر أنه يأتي فعله عن اختيار صادر منه، وهو، في الحقيقة، يخضع لتأثيرات خارجة عن إرادته، بل قد يتظاهر بالاختيار حيث يعلم أن الأمر فيه اضطرار؛ فقد تفوته بعض الوسائل المادية التي كان يجب أن تكون بحوزته أو تعوزه معرفة كل العناصر الداخلة في اختياره، أو يجهل بعض العوامل النفسية أو الاجتماعية التي تؤثر فيه؛ وهكذا، يظهر أن التصور الليبرالي للحرية تصور مجرَّد غير مجسّد، بل متوهَّم غير محقَّق كان الغرض منه، بالأساس، وضع حدود لتدخل الدولة، حتى ترفع وصايتَها التي تمارسها على المواطنين، معامِلةً لهم معامَلة الأب لأبنائه القاصرين، بل أضحى الغرض هو تحجيم سلطة الدولة إلى أقصى حد ممكن، بحيث تتسع مساحة الدائرة الخاصة للأفراد إلى أقصى حد ممكن، وإلا فلا أقل من أن تصبح هذه الدولة محدودة السُّلَط تقصُر مهامَّها الرئيسية على خدمة حقوق ومصالح الأفراد، وعلى رأسها حماية حرياتهم المختلفة.

وإذا نحن تأملنا العبودية للسوق التي تجلبها الحرية الليبرالية، وجدنا أنها لا تقف عند حد تعلُّق المواطن بما يعرضه السوق من سيل البضائع والمنتَجات التي يندفع في اقتنائها واستهلاكها، بل تتعدى ذلك إلى أن **تصبح السوق نفسها، من حيث هي مؤسسة تبادلية، محلَّ شهوة**، علما بأن الشهوة، لغةً، هي الرغبة الشديدة في الشيء؛ وهكذا، **يعتبر الليبرالي الحياة بلا سوق كلَاحياة**، بحيث يكون نوع الاستعباد الذي يقع فيه هو بالذات «**العبودية لشهوة السوق**».

في حين أن المتزكي يرى أنه لا علة أضرُّ بالإنسان في سيره وأحطُّ لهمته من الشهوة، حتى ولو كانت شهوة في الطيبات؛ وبيان ذلك من الوجوه الثالية: **أحدها**، أن الشهوة نقيض الحرية، إذ أن رغبة الفرد في امتلاك الشيء تؤدي به إلى أن يصبح مملوكا له ولو أنه يبقى على اعتقاد أنه سيد نفسه ومالك حياته وضابط سلوكه، بل أنه قادر بنفسه على تمييز الحق من الباطل؛ **والثاني** أن الشهوة ليس لها حد تقف عنده، فلا يكاد يملك الفرد شيئا، حتى يطلب غيره، منتقصا لقيمته كأن غايته ليست الوفاء بحاجاته بقدر ما هي زيادة مِلك على مِلك، فيلزم أن الامتلاك هو حاجته الحقيقية؛ **والثالث**، أن الشهوة تجعل الفرد يعامل الآخرين معاملة الأشياء، إذ يرى فيهم مجرد وسائل لقضاء حاجته، لا غايات توجب عليه احترام كرامتهم(35).

وعلى هذا، فليس في الأعمال أقدر على التصدي **للشهوة** وكسرها من العمل التزكوي؛ فالخواص التي ذكرناها له بين «نموذجية» و«تحويلية» و«تكاملية» و«استمرارية» و«تصاعدية» تجعل تاريخه الطويل في صراعه مع مختلف الشهوات يشهد له بهذه القدرة؛ فالتعبد لله الذي يُميزه يستطيع أن يحرّر الفرد من شهوة السوق، فضلا عن شهوات الاستهلاك المسرف؛ فإذا كانت شهوة السوق تملك عليه مجاميع قلبه، فإن هذا العمل يجعله يجاهد نفسه في أن لا يملكه شيء؛ وأيضا إذا كانت هذه الشهوة توهمه بأنه مالك لشخصه ولتصرفه، ولمداخيله ومصالحه، فإن العمل التزكوي يجعله يتحقق بأن المالكية لله وحده، وأن ما عنده إنما هو أمانة مودعة عنده يُبتلى بها تصرُّفه؛ وكذلك إذا كانت هذه الشهوة تسوقه إلى إيثار نفسه على غيره فيما يُجريه من تعاقدات وتبادلات، فإن هذا العمل يحمله على إيثار غيره على نفسه فيما يأتيه من تعاملات، حتى يكاد قانون العطاء يَحلّ عنده محل قانون التبادل؛ وأخيرا إذا كانت شهوة السوق تجعله يستغرق في طلب الحظوظ، فضلا عن طلب الحقوق، فإن هذا العمل يجعله يأتي أفعاله،

---

(35) انظر:

Jacques ELLUL : **Ethique de la liberté** (أخلاقيات الحرية). tome II, pp. 119-147.

مجتهدا في أن يصفيها من كل الأغراض التي قد تشوبها، حتى يتحقق بالإخلاص لله فيها.

ومتى ارتاض الفرد الذي يرى حريته في «عدم التدخل في أفعاله» على هذا العمل التعبدي، انتفى عن هذه الحرية احتمال الانقلاب إلى الـ«لاحرية»، ذلك أن علاقة المِلْك التي تربطه بالعالم وتُحدّد تقدُّم مجتمعه لم يَعُد يتحكّم فيها حب الشهوة؛ فالمِلكية في حد ذاتها ليست ضارة، وإنما الضرر في حب الشهوة الذي يتسلط عليها؛ وليس هذا فقط، بل أيضا ينتفي عن هذه الحرية احتمال الإضرار **بالحيّز المشروع** لسلطة الدولة، ذلك أن مظاهر التدخل في شؤون الآخرين لم يَعُد يتسبّب فيها حب الشهوة؛ إذ كلما زاد عدد الأفراد الذين تخلصوا من حب الشهوة في المجتمع، جاز أن تضعف شهوة الدولة في التدخل في شؤونهم، فينذر عنفها وتخف مسؤوليتها.

2.4. الحرية الجمهورية والعبودية لِمِنَّة القانون؛ تمثَّلت مخالفة قانون التذكر التي تجعل من الحرية الجمهورية حرية منقوضة في كون التصور الجمهوري، هو الآخر، نسي أن السيادة للحق سبحانه، وذلك بأن نسي أن الأصل في وجود القانون هو وجود الشرائع التي سنَّها الحق لعباده، فأسند هذه السيادة، لا إلى الفرد، كما فعل التصور الليبرالي، وإنما إلى الشعب كله؛ غير أن هذه السيادة تتخذ هنا صورة خاصة، وهي: سيادة الشعب الذي ينازع تصرفات الحكومة التي لا تتفق مع المصلحة العامة، بحيث يجوز القول بأن التصور الجمهوري يقوم على «**مبدإ سيادة الشعب المنازِع**»؛ والملاحظ أن القوانين في هذا التصور الجمهوري لا تكتفي بحماية الحرية من التسلّط، حتى تَبقى للمواطن دائرته الخاصة، بل أضحت هي التي تتولى إنتاج الحرية وتحديدِ هذه الدائرة نفسها[36]؛ والواقع أنه كلما زادت القوانين، ضاق نطاق التصرفات الحرة للفرد، بل ليس يُؤمن أن تتسبَّب هذه القوانين التي ضيقت هذا النطاق في تدخلات تعسفية يُحتاج معها إلى وضع قوانين جديدة قد تَحمل معها أفعالا

---

(36) لقد قيل: «حيثما لا يوجد القانون، ليست ثمة حرية».

تعسفية أخرى، وهكذا دواليك، بحيث يصير المواطن، في نهاية المطاف، **عبدا للقانون**؛ وبهذا، فإن الحرية الجمهورية، بموجب قانون التذكر، تعود على نفسها بالنقض، فتتحوّل إلى «**لاحرية**»؛ فقد أراد الجمهوري أن يملك رقبته بنفسه، دافعا لكل أسباب التسلط عليها، فإذا به يرضى بتسليم رقبته للقانون الذي لا نهاية يقف عندها؛ هذا بالإضافة إلى كون أي نظام من القوانين، مهما تحرّى وتقصَّى الأمور، لا يمكن أن يغطي كل القضايا الحادثة والظروف الطارئة.

علاوة على آفة النقض التي وقعت فيه الحرية الجمهورية، فقد وقعت في آفة البتر الأخلاقي بموجب إخلالها بقانون التأنيس؛ ويتجلى ذلك في المظاهر التالية: **أحدها**، أن التصور الجمهوري للحرية تمَّ تأسيسه على الفكر السياسي للفيلسوف الإيطالي «ميكيافيل»(37)؛ وقد اشتهر بكونه أول من ادعى من المحدثين بأنه لا علاقة للسياسة بالأخلاق، بانيا على ذلك نظريته العجيبة في الحرية؛ إذ جعل منها ثمرة النزاعات التي تقوم بين الحكام الذين يريدون التسلط وبين الشعب الذي يرفض هذا التسلط، لأن هذه النزاعات، في نظره، هي أساس الاستقرار في المجتمع والاستمرارِ في الحياة المشتركة؛ وحينئذ، لا نستغرب أن يقول بعض الجمهوريين الجدد بما أسماه «ديمقراطية المنازعة» في مقابل «ديمقراطية الموافقة»(38)؛ **والثاني** أن خصال المواطنة تشكل عند الجمهوريين الجدد وسيلة لتحصيل الحرية وتحصينها، بل يمكن، بفضل هذه الخصال، أن يبلغ تمتُّع المواطنين بهذه الحرية أوجَه؛ أضف إلى ذلك أن هذه الخصال تسهم في دعم قوانين الجمهورية ومؤسساتها ومعاييرها، لاسيما وأن السلطات العامة لا يمكنها أن تتعرف على كل الانتهاكات للقوانين والمعايير الجمهورية وتواجهها بما تستحقه من عقاب(39)؛ **والثالث**، أن «مبدأ تقدير الآخر» يلعب دورا هاما في تقوية هذه الخصال الوطنية، ذلك أن المواطنين

---

(37) MACHIAVEL في كتابه: **الأمير**.

(38) «بيتي» (PETTIT): المصدر السابق، ص. 371-372.

(39) لذا، ينبغي أن تتولى الدولة بث الشرعية الجمهورية لقوانينها في نفوس المواطنين، عن طريق ممارسة «ديمقراطية المنازعة».

يطلبون اعتبار بعضِهم لبعض بقدر ما يفرُّون من احتقار بعضهم لبعض، مما يجعلهم يُكيّفون تعاملاتهم وتصرفاتهم بعضها مع بعض، طلبا لمزيد التقدير؛ فتنشأ من ذلك، من حيث لا يشعرون، نماذجُ محددة من السلوكات والعلاقات تَدْعم خصال المواطنة بفضل يد مقدَّسة قد نطلق عليها اسم «اليد المطهَّرة»، وهي نظير «اليد الخفية» للسوق التي تقوم بتوجيه المصالح المادية الخاصة نحو خدمة المصلحة العامة[40]، ونقيضُ «اليد الحديدية» للقانون والإدارة.

كما أن الحرية الجمهورية أصابها الوهم بمخالفة قانون التناهي؛ فالتيار الجمهوري الجديد يزعم أن القانون يقدر على أن ينهض بالحرية على أكمل وجه، متماهيا معها، كما أنه يَقدِر على أن يدفع عنها التسلط بمختلف وجوهه، وأن يحدّد بدقة التعسفات التي يمكن أن تضرّ بها؛ ويكفي المواطن أن يتّبع هذا القانون المحيط لكي يجد نفسه متمتعا بأقصى قدر منها؛ والحال أن حظ هذا الزعم من الصواب يبدو ضئيلا، إن لم يكن منعدما؛ فمفهوم «التسلط» الذي يدخل في تعريف هذا الحرية يشوبه الغموض؛ فتارة يَرِد في سياق بيان أن المجتمع ينقسم إلى فئتين: «فئة طلاب التسلط» و«فئة دافعي التسلط»، كأن الأصل في العلاقات المجتمعية هو تسلُّط البعض على البعض؛ وتارة يأتي بمعنى «الاستعباد» كما في مثال السيد والعبد الذي جيء به لتوضيحه، بحيث كل من تسلَّط على غيره، يكون قد استعبده؛ وتارة يحمل مدلولا أوسع كما في استعماله في حق العلاقات التي تقوم بين مواطنين يخدم بعضهم بعضا، دون أن تكون هذه الخدمة سُخرة، بل قد تكون عناية صريحة كعلاقة الأب بأبنائه أو علاقة الزوج بزوجته أو علاقة المعلم بتلامذته أو علاقة الطبيب بمرضاه؛ في حين لا يُستعمَل في حق الدولة التي هي، بحكم استفرادها بحق العنف، نموذج السلطة، بحجة أن تدخلاتها غير متعسفة؛ وحتى لو سلَّمنا بهذه الحجة، فيكفي أن تخضع حياة المواطنين، في كل جزئية من جزئياتها، للقوانين والمعايير الناتجة عن هذه التدخلات، لكي ينتابهم الشعور بأنهم يكابدون تسلطا معبِّدا، لا تدخلا محرِّرا؛

---

(40) القائل بنظرية اليد الخفية هو المفكر الإنجليزي: «آدم سميت» (Adam SMITH)

ولا يقل مفهوم «التعسف» المأخوذ به في التصور الجمهوري عن مفهوم «التسلط» التباسا، فتارة يدل على معنى التصرف العشوائي، وتارة على معنى الخلو عن الإجراءات والمعايير والقواعد، فيطابق حالةَ انعدام القانون، وتارة على معنى الخلو عن الرغبات الذاتية والمصالح الموضوعية والأفكار المشتركة بين المعنيين به من المواطنين[41]؛ وهكذا، فكما أن الحرية بلا قانون ـ كالحرية الطبيعية ـ تكون حرية موهومة، فكذلك الحرية بقوانين غير متناهية تكون حرية موهومة.

وإذا نحن أمعنا النظر في العبودية للقانون الذي تجلُبه الحرية الجمهورية، وجدنا أن القانون لا يكتفي بأن يجعل المواطن يتحمل توارد وتكاثر تشريعات بعضها أشدُّ من بعض، حتى تكاد تحيط بكلية حياته، مشكّلة قفصا من حديد، بل يجاوز ذلك إلى أن يحمله على **الإقرار بجميل هذه التشريعات على حريته** واعتبارها مصدر فخر لواضعيها، **مُمتنّا عليه بها**؛ وهكذا، **يعتبر الجمهوري حياة المواطن بلا قانون كلَاحياة**، بحيث يكون نوع الاستعباد الذي يقع فيه المواطن هو، في نهاية المطاف، «**العبودية لِمِنّة القانون**»؛ وهكذا، فإن **القانون الجمهوري يَمُنّ على المواطن بنعمة الحرية**.

بينما المتزكي يرى في الـمَنّ علة تضر بغيره في نطاق التعامل معه، فضلا عن إضرارها بتعامله مع ربه؛ وتوضيح ذلك من الوجوه الآتية: **أحدها** أن الشخص المانَّ لا ينسى عطاءه، والعطاء الذي لا ينساه المعطِي قد يورّثه آفاتٍ تقطع عليه طريق التزكية، كحب الظهور وطلب الجاه والغرور والعجب والكبر؛ **والثاني**، أن المن يؤذي الممنون عليه في كرامته، إذ يستنقص منزلته ويفضح عيبا مستورا له، بل قد يسقطه في التبعية للمّان عليه؛ **والثالث**، أنه يوجب على الممنون عليه حقا للمانّ، متمثلا في الإقرار له بصنيعه، بدءا من إطرائه والثناء على فعله، وانتهاء بالسخرة له في أغراض قد لا ترضيه أو لا ترضي ربه؛ **والرابع**، أنه يتطاول، من غير استحياء، على صفة اختص بها الحق سبحانه،

(41) انظر مادة «المذهب الجمهوري» (Republicanism) في الموسوعة: Stanford Encyclopedia of Philosophy.

فيتطلع إلى أن يتزين بها، متشبها به ـ إذ هو الواحد المنّان ـ وواقعا في شرَك التربُّب على غيره ومحاولة استرقاقه بِمِلْك قلبه.

وعليه، فليس كالعمل التزكوي قدرة على كسر خصلة المَنّ وقطع أصلها من النفس؛ فالقدرة على تحويل القلوب التي يملكها، بفضل التحقق بعبادة الله ودوام الاستعانة به، تجعله يُخرج من قلب الفرد الشعور بالمن بالقانون الذي وضعه لمواطنيه، متفقا معهم عليه أو مرتقبا رضاهم عنه؛ فإذا كان المانُّ، دولة أو مجلسا أو هيئة أو إدارة، يَعتد على مواطنيه بإخراج قانونه إليهم، لاسيما إذا وُكل إليه تقدير مصلحتهم، فإن من شأن العمل التزكوي أن يجعله يجاهد نفسه في أن يرى أن هذا القانون هو عارية عنده أخرجها إلى مستحقيها، شاهدا أن المنة عليه من الله بأن آثره بهذه الأمانة، ومتحققا بأن المن لله وحده؛ وكذلك إذا كان المن بالقانون يقود صاحبه إلى دوام الاستزادة منه بغير انقطاع، مضيفا إليه مختلف الترتيبات والآليات والجزاءات التي تضمن تطبيقه، والتي لا تفتأ، هي الأخرى، تتزايد بغير حد، حتى تثقُل على كاهل المواطنين كأنها سلاسل في أعناقهم، فإن العمل التزكوي يجعله يتحقق بأن المن بالشريعة الإلهية أوْلى من المن بالقانون الوضعي، حيث يجد في مبادئها وأحكامها من اليسر والسعة ما يبقى معهما مجال فسيح للمواطن يعوِّل فيه على استقامته وخوفه من ربه، بل يجعله يتحقق بأن الشرع ما سكت عن أشياء ـ وما أكثرها! ـ إلا رحمة بالبشر، واضعا عنهم الإصْر والأغلال التي كانت عليهم؛ وأخيرا إذا كان المَانّ بالقانون، إن وضعا أو تطبيقا، يظن أن تَحلّيه بخصال المواطنة واتقاءه الفساد الذي يقوم أصلا في تقديم المصلحة الشخصية أو المصلحة الطائفية على المصلحة العامة يستوجب تحصيل الاعتبار وحسن الصيت، بل يستوجب التمتع بالجاه والتكريم، فإن العمل التزكوي يزوِّده بفضائل المخالقة التي تزكي قلبه وترفع همته، فيزهد في الاعتبار والتقدير والجاه، متساميا إلى أفق روحي لا يخضع لمنطق الأعواض على الأعمال، وإنما تسوده روح المواهب والأفضال.

ومتى ارتاض الفرد الذي يرى حريته في «عدم التسلط على إرادته» على هذا العمل التعبدي، انتفى عن هذه الحرية احتمال الانقلاب إلى الـ«لاحرية»، ذلك

أن القانون الذي ينظم علاقات المواطنين فيما بينهم، حتى يتمتع كل واحد منهم بنفس القدر من الحرية لم يَعُد سببا لتمنّن واضعه؛ فواضح أن القانون، في حد ذاته، مصلحة معتبرة، وإنما الضرر في ادعاء واضعه الاختصاص بمعرفة المنفعة العامة، موجبا على المواطن إظهار ما يشبه تقديس هذا القانون وتعظيم الواضع؛ وليس هذا فحسب، بل ينتفي عن هذه الحرية احتمال الإضرار بمصداقية سلطة القانون أو كفايتها، حتى ولو وُجد فراغ قانوني في بعض المجالات أو بالنسبة لبعض التصرفات، نظرا لانتفاء أسباب الفساد ومظاهره في المؤسسات، وذلك بفضل المخالقة التي يكون قد اكتسبها الفرد والتي لا تقف عند حد دعم المصلحة العامة كما هو حال المواطنة، بل تتجاوزه إلى تأسيس هذه المصلحة على شرعية روحية، أصلها ثابت في شهادة الميثاق الأول وفرعها مغروز في فطرة الإنسان.

4 . 3. الحرية الديمقراطية والعبودية لهوى الرأي العام؛ تجلّت مخالفة قانون التذكر التي تجعل من الحرية الديمقراطية حرية منقوضة في كون التصور الديمقراطي، هو بدوره، نسي أن السيادة للحق سبحانه، وذلك بأن نسي أن هناك وحيا أنزله الله على رسله، فأسند هذه السيادة، لا إلى شعب منازع للقوانين والأوضاع القائمة كما في التصور الجمهوري، وإنما إلى شعب قرر، بمحض إرادته، أن يُحكَم بالقوانين التي يضعها بنفسه، لا بالقوانين التي تُشرّعها قوة من فوقه، فاعلا بنفسه ما يستطيع أن يفعل، ومفوِّضا لممثليه أن يفعلوا كل ما لا يستطيع أن يفعل؛ فيصحُّ أن نخصص هذه السيادة الشعبية، ونقول بأن التصور الديمقراطي يأخذ بـ«**مبدإ سيادة الشعب الموافق**» في مقابل التصور الجمهوري الذي يأخذ بـ«مبدإ سيادة الشعب المنازع»؛ ومعلوم أن القاعدة التي تتأسس عليها الديمقراطية هي قاعدة الأغلبية، إذ تغدو هذه الأغلبية متمتعة بالقدرة المطلقة التي لا تجد شرعيتها إلا في الظفر بأكبر عدد من الأصوات، بحيث يجوز أن تستتبع الأقليات وتَحدُّ من الحقوق والحريات، متجهة بالديمقراطية إلى إقامة «**استبداد الأغلبية**».

بيد أنه لو تأمّلنا قليلا هذا الاستبداد، لتبيَّن لنا أنه متفرِّع على استبداد آخر،

وهو إن لم يكن من جنسه يتوسل بالقوة المادية، فإنه يتوسل بالعنف المعنوي، وهو «**استبداد الرأي العام**»؛ فمعروف أن الأصل في تكوين الأغلبية هو ما يسمى بـ«**الرأي العام**»، ومعروف أيضا أن هذا الرأي عبارة عن مجموع الاعتقادات والآراء والتطلعات والقيم والمعايير التي يشترك في الدعوة إليها أعضاء هذه الأغلبية، والتي لا تلبث أن تُولِّد في أوساط المجتمع «**اتباعية سياسية**» و«**واحدية فكرية**»[42] يضحى كل من حاد عنهما متَّهَما بمعاداة الديمقراطية، فصارت القاعدة المقرَّرة أنه لا ديمقراطية لأعداء الديمقراطية، بل لا حرية لأعداء الحرية؛ ومن هنا، فإن الحرية الديمقراطية، بموجب قانون التذكر، تعود على نفسها بالنقض، فتغدو عبارة عن «**لاحرية**»؛ فبعد أن كانت الديمقراطية تطمع في أن تعبّر عن الإرادة العامة التي تمثل الشعب بأسره ـ أي «ديمقراطية تمثيلية» ـ انحصرت في إرادة أكثرية تهيمن على الرأي العام، وتحولت إلى «**ديمقراطية رأيانية**»، فاستحق الرأي العام، بذلك، لقب «مَلِك العالم»[43]، بل وصفه بعضهم بـ«أنه نوع من الدين نبيُّه الأغلبية»؛ وبهذا، لم يكن بد للمواطن من أن يصير **عبدا لهذا الملك أو الدين الجديد**، يخضع لِما يقرره، حقا كان أو باطلا، عدلا كان أو ظلما.

ثم إن الحرية الديمقراطية لم تنقض نفسها فحسب، بل تعرَّضت للبتر الأخلاقي بموجب مخالفتها لقانون التأنيس؛ ويتجلى ذلك في قيامها على «مبدإ التعاقد الاجتماعي»؛ فنظريات العقد الاجتماعي، وإن اختلفت في مبادئها ونتائجها، فإنها، على الجملة، اتفقت على فكرة أساسية، وهي أن الإنسان لم يكن مفطورا، في الأصل، على الحياة الاجتماعية، بحيث لا يصح أن ننسب تصرُّفه السياسي ولا سلوكه الخُلُقي إلى الإرادة الإلهية، ولا إلى وجود الكمال في الطبيعة البشرية؛ يلزم من هذا أمران: **أحدهما**، أن الإنسان كان يحيا حالة

---

(42) المقابل الفرنسي لـ«الاتباعية» هو: Conformisme والمقابل الفرنسي لـ«للفكر الواحد» هو: (La pensée unique).

(43) المقابل الفرنسي: (La Reine du monde). جاءت هذه العبارة على لسان الصحافي الفرنسي المعروف «جاك جوليار» (Jacques JULLIARD).

طبيعية سابقة على الحياة الاجتماعية؛ وأن هذه الحالة كانت حالة فوضى يستبدُّ فيها الأفراد بحرياتهم ومصالحهم، دفاعا عن بقائهم، وتنعدم فيها المعايير الأخلاقية المشتركة، حتى وإن جاز أن تَجري بينهم بعض التعاملات الطارئة؛ **والثاني** أن الحياة الاجتماعية هي حالة صناعية كانت ثمرة تعاقد صريح حصل بين الأفراد، تنازلوا بموجبه، لسلطة عليا ـ شخصا أو إرادة أو مؤسسة ـ عن بعض حقوقهم في مقابل ضمان المحافظة على حياتهم، واستكمال التمتع بحقوقهم الأصلية وقضاء حاجاتهم ومآربهم في أمن وسلام؛ وفي هذا السياق لا يمكن للحرية الديمقراطية إلا أن تكون حرية صناعية قَطَعت صلتها بأي أخلاق يُحتمل أن يكون الإنسان قد فُطر عليها، واستندت إلى أخلاق وضعية تستمد شرعيتها العملية وقوتها المعيارية من الإجماع الذي تم بين المتعاقدين عندما قرروا، مختارين، الخروج من حالة الطبيعة؛ وتبقى هذه الأخلاق أشبه بآداب المجاملة المجتمعية منها بآداب المؤالفة القلبية.

وعندنا أن نظرية العقد الاجتماعي، على كثرة تناقضاتها ومفارقاتها، مقتبسة من الكتب المنزلة ومصوغة على مقتضى التوجه العلماني الذي أخذ يهيمن في المجتمع الغربي، والذي غالبا ما كان يتستّر على الأصول الدينية لأفكاره؛ فهذه الكتب الإلهية، على اختلافها، ما فتئت تُلحّ على المواثيق والعهود التي أخذها الحق سبحانه على عباده، منها ما حصل في عالم الغيب كميثاق التوحيد الذي أخذه من ذرية آدم، وما حصل في عالم الشهادة كميثاق الإيمان بالرسول محمد عليه الصلاة والسلام الذي أخذه من الأنبياء وكالمواثيق الكثيرة التي أخذها من بني إسرائيل.

كما أن الإخلال بقانون التناهي أصاب الحرية الديمقراطية بالوهم، ذلك أن الرأي العام اعتقد أن بمقدوره أن يوسّع نطاق المشاركة لدى المواطنين في تدبير الشأن العام، وأن يرفع مستوى الالتزام السياسي عندهم، كما اعتقد أن بمقدوره أن ينمي لديهم الثقة في النخب السياسية التي اختاروها لتمثيل مصالحهم، فضلا عن تعزيز مبدإ الديمقراطية التمثيلية أو الانتخابية في نفوسهم؛ لكن صار الأمر بخلاف ذلك، حيث ضاقت مشاركة المواطنين في إدارة الشأن العام، معبّرين عن

عدم رضاهم عن السياسيات المتبعة في مجالات مختلفة؛ بل اهتزت ثقتهم بالشخصيات والمؤسسات التمثلية بسبب قضايا الفساد التي شملتها، واشتد سخطهم على الأحزاب السياسية وبعض أعلامها؛ فعزفوا عن صناديق الاقتراع، مشككين في فائدتها أو نزاهتها، وزاهدين في معرفة نتائجها وإفرازاتها، حتى قيل إن المواطن نزل من رتبة الموقف السلبي من العمل السياسي إلى رتبة «اللاسياسة»[44]؛ فما كان من بعضهم إلا أن لزموا خواص دوائرهم وبيوتهم، منهمكين في حاجاتهم اليومية، ومتخذين موقف المتفرج مما يدور حولهم، في حين استغرق بعضهم الآخر في الهرج الشعبوي الذي يُعتبر إحدى علل الديمقراطية، إذ انحصر همُّ هؤلاء في شديد التنديد بالسلطات الحاكمة وحثيث السعي إلى الإطاحة بأوليائها عسى أن يُحصّلوا من أسباب الحكم ما حصَّلت؛ أما غيرهم، فقد آثروا البحث عن طرق أخرى للعمل السياسي على غير شرط الديمقراطية التمثيلية، طالبين مصادر أخرى للشرعية السياسية، كأولئك الذين يطالبون بما أسموه بـ«ديمقراطية التحرير»، بدل «ديمقراطية المشاركة» أو «ديمقراطية المشاورة»[45].

ومتى أمعنا النظر في العبودية للرأي العام التي تفضي إليها الحرية الديمقراطية، وجدنا أن «جلالة هذا الرأي»، كما وصفه أحد الباحثين، لا تقتصر على جعل المواطن يسلّم بالأفكار والقضايا والمشاريع التي تطرحها الأغلبية وتُجنّد وسائل إعلامها لشحن العقول بها، بل تتعدى ذلك إلى حمله على أن يتعلق بها تعلُّقه بأحد المبادئ التي لا تقوم الديمقراطية بدونها، فيجد نفسه داخلا في علاقة **وجدانية** ـ أو **انفعالية** ـ معها نطلق عليها اسم «**هوى الرأي العام**»؛ وبهذا، **يَعتبر الديمقراطي حياة المواطن بلا رأي عام كلَاحياة**، بحيث يكون نوعُ الاستعباد الذي يقع فيه المواطن هو، في آخر المطاف، «**العبودية لهوى الرأي العام**»؛ فلم يَعُد عقل المواطن يكفي في التعامل مع الرأي العام وقد نزل

---

(44) بمعنى فقد القدرة على «تحصيل الإدراك الشامل للمشاكل التي تخص تنظيم عالم مشترك».
(45) انظر:

Alain TOURAINE : **Qu'est ce la démocratie ?**

رتبة دينٍ للأغلبية الاجتماعية أو السياسية، بل أصبح مطالَبا بأن يميل إليه طبعُه ويعتقده قلبُه، أو باختصار أن **يهواه**؛ ومتى علمنا أن مضمون الرأي العام قد يكون هو نفسه جملة أهواء فاسدة، لا آراء صالحة، بل قد يُدافَع عنه دفاع الهوى، لا دفاع العقل، تبيّن لنا أن الديمقراطي يصير إلى أن **يهوى الهوى نفسه**.

في حين أن المتزكي يفر من الهوى فراره من الشهوة، فضلا عن هوى الهوى؛ وبيان ذلك من الوجوه الآتية؛ **أحدها**، أن الهوى ميل في النفس يهوِي برتبة الإنسان من رتبة الآدمية إلى رتبة البهيمية، لأنه اندفاع غريزي وتحريك عضوي؛ **والثاني**، أنه يؤثر اللذة العاجلة على اللذة الآجلة من غير أن يبالي بعاقبتها، مع وجود اليقين بسوئها، لأنه دليل حب الدنيا في القلب؛ **والثالث**، أنه نقيض العقل، إذ العقل ميزان توزن به الأعمال والمصالح، فيتخير منها الأصلح والأبقى، فيوصف الهوى بـ«اللاعقل»، بل يُعدُّ اسما مرادفا له؛ **والرابع**، أنه ضد الشرع، لأن الإنسان، إما أن يتَّبع ما جاء به الشرع، وإما أن يتبع رأيه؛ والمتبع لرأيه إنما هو متبع لهواه، فليس خارج الشرع إلا الهوى؛ **والخامس**، أن الهاوي قد يتعلق بهواه تعلُّق المألوه بإلهه، فيصير عبدا له؛ وليس في أفعال الإنسان أجلب للخسران المبين من أن يتخذ هواه إلها يَعبده[46].

ولما اختص العمل التزكوي بمطاردة الأهواء من القلوب، كان أقدر من أيِّ عمل آخر على إزالة هوى الرأي العالم من قلب الفرد؛ فإذا كان هذا الفرد يجعل من الرأي العام الحاكمَ على قيمته التمثيلية والقادر على تحديد مصيره، فإن العمل التزكوي يحمله على أن ينزع عن هذا التمثيل في قلبه صورة الإطلاق التي أُسبغت عليه، أي أن يُضفي عليه النسبية أو، قل، «يُنسّبه»؛ وهذا التنسيب لا يعني بالضرورة الحط من قيمة التدبير السياسي، وإنما تصفيته من التعصب المذهبي والتوجه الفكراني اللذين يمتزجان بالعواطف والانفعالات التي تتسبب

(46) تدبر الآية الكريمة: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ أَفَلا تَذَكَّرُونَ» (الآية 23، سورة **الجاثية**).

في تصادمات وتشاجرات، فتضر بالعمل السياسي أيما ضرر؛ إذ الأصل في هذا العمل أن يُبنى على المعاقلة والمحاورة، لا على المشاحنة والمهارجة؛ فالسياسة التي لا تقر بالنسبية، تصير بمنزلة دين وضعي؛ ثم إذا كان الفرد يسعى إلى أن تورّثه هذه المشروعية التمثيلية التي يستمدها من الرأي العام منزلة في القلوب، وتزيد من حظوظه في إعادة اختياره في الدورات الانتخابية المقبلة، فإن العمل التزكوي يحمله على تبيّن أن هذه الأغراض، ولو أنها تُعدُّ، في الممارسة السياسة، أمرا مشروعا، فإنها تضر بأداء عمله أكثر مما تنفعه؛ إذ طلبُها يجعل من العسير عليه أن يُخلِص في هذا العمل بما يجعله خادما وفيا للمصلحة العامة، والحال أنه، في هذا الوضع التمثيلي، أحوج إلى التحقق بالإخلاص منه في وضع غير تمثيلي؛ ولا يقدر أن ينزع من قلبه هذه الأطماعَ ويدله على طريق الإخلاص إلا هذا العمل التعبّدي؛ وأخيرا إذا كان الفرد الذي يهوى الرأي العام يلجأ إلى مؤسسات استطلاع الرأي لكي يعرف تطلعات الجمهور بواسطة أسئلة محددة سلفا، حتى يضع برنامجه السياسي على وفق هذه التطلعات، فإن العمل التزكوي لا يُبصِّره فقط بواقع هذه المؤسسات التي تنزل بعمله السياسي إلى رتبة العمل الاقتصادي الذي لا يعنيه إلا التسويق، جاعلة رجال السياسة أشبه بالمنتجات ذات العلامات، والمواطنين مجرد مستهلكين للأفكار والشعارات، بل إنه يُزوِّده بقوة روحية تقدر على أن تجتث من قلبه شهوة التملق إلى أهواء الجمهور وشهوة التصنع في التعامل مع أفكاره ومشاعره، فضلا عن انتزاعه من مخالب هذا الاستغلال التجاري للعمل السياسي.

ومتى تغلغل الفرد الذي يرى حريته في «المشاركة في إدارة الشأن العام» في العمل التزكوي انتفى عن هذه الحرية احتمال الانقلاب إلى الـ«لاحرية»، وذلك لأن تعلُّق هذا الفرد بالرأي العالم لم يَعُد تعلّق الهوى؛ فواضح أن معرفته بالرأي العام تفيده في فترات الحملات الانتخابية، حتى يكون على بيِّنة من جغرافية الآراء في الساحة الانتخابية، متهيئا لقبول نتيجة التصويت، إن سلبا أو إيجابا، وهذه المعرفة لا هوى فيها؛ ولا يقف الأمر عند انفكاك هذا الفرد من هوى الرأي العام، بل يتعداه إلى كونه لا يوقع الأذى بمصداقية سلطة الرأي العام،

حيث إنه يمنع من أن يتحول هذا الرأي إلى تجارة للربح المادي والنفوذ السلطوي، وإلا فلا أقل من أن يتحول إلى ابتغاء الظهور وكسب الجاه؛ ففي هذه الحالة لا يكون المواطنون عامة هم الذين يقومون بصنع هذا الرأي، وإنما يقوم بذلك أصحاب هذه المصالح خاصة؛ وعندها، لا يمكن لهذا الفرد إلا أن يرى في الرأي العام أهواء مغرضة، لا آراء مخلِصة.

4.4. الحرية الاشتراكية والعبودية لتربُّب السلطة؛ تجلّت مخالفة قانون التذكر التي تجعل من الحرية الاشتراكية حرية منقوضة في كون التصور الاشتراكي، هو كذلك، نسي أن السيادة للحق سبحانه، وذلك بأن نسي أن هناك **العمل الصالح** الذي أمر به الحق سبحانه، فأسندها، لا إلى عامة الشعب، موافقا أو منازعا، كما هو الشأن في التصور الديمقراطي والجمهوري، وإنما إلى طبقة مخصوصة منه هي الطبقة الكادحة ـ أو «البروليتاريا» ـ باعتبارها تتعرض للاستغلال في قوة شغلها وللاستلاب في وضعها الاقتصادي والسياسي والديني، فيتعين عليها أن تسعى إلى إقامة تنظيم جديد للمجتمع لكي تتحرر من الظلم الشنيع الذي وقع عليها؛ لذلك، فإن هذا التصور الماركسي يجرّد دولة القانون من العقلانية والموضوعية، ويعتبر جهازها القانوني إنما هو وسيلة في يد الطبقة الحاكمة لخدمة مصالحها الخاصة وحفظ سيطرتها القاهرة؛ ويرى في ذات الوقت أن المجتمع الذي تُشكل الطبقة الكادحة قاعدته الأساسية قادر، بفضل التدرُّج الذي يضبطه منطق التاريخ المادي، على طرد سلطة هذه الطبقة المتحكّمة وإنهاء بنية الدولة، فضلا عن محو صراع الطبقات؛ فالتصور الاشتراكي يأخذ بـ«**مبدإ سيادة طبقة الكادحين**»؛ غير أن التطور التاريخي لهذه الطبقة أثبت أن الحرية الاشتراكية تحولت إلى «**لاحرية**»، عائدة على نفسها بالنقض؛ فقد أقامت هذه الطبقة في عقر دارها، بدل دولة القانون، دولة الطاغوت؛ وكانت سِمتُها، في البداية، استبدادَ الحزب الذي أصبحت له منزلة الروح المعصومة لهذه الطبقة باعتبار أن التاريخ اختار أعضاءه لتحقيق أهدافه المتمثلة في الانتقال من عهد الضرورات الحياتة إلى عهد الحريات الحقيقية؛ وصارت سِمتها، في النهاية، استبدادَ الأمين العام للحزب الذي سوف يُغدَق

عليه من ألقاب التعظيم وأوصاف الثناء ما يجعله سيدا بين عبيد أو، على الأصح، سيدا على أمة كلها عبيد[47].

ثم إن الحرية الاشتراكية لم تنقض ذاتها فحسب، بل اعتراها البتر الأخلاقي بموجب مخالفتها لقانون التأنيس؛ فمعروف أن «ماركس»، متأثرا بـ«فويرباخ»، اعتبر الدين مجرد جملة من الأفكار والأحكام الوهمية، إذ الأصلُ فيه أن القوى التي واجهت الإنسان في الواقع، طبيعية كانت أو استغلالية، سلبت منه الصفات التي يختص بها، فقام بإسقاطها على عالم الغيب وإسنادها إلى الإله، تنفيسا عن سوء حاله، حتى إن «ماركس» كان يتخذ من الوهمية الدينية نموذجا للوهمية السياسية[48]؛ كما كان يرى أن الرأسماليين يجدون في الدين أنجع وسيلة للإبقاء على طاعة العمال لهم، واعدين إياهم بحياة أفضل في الآخرة؛ وبناء على هذا، يتعذر على التصور الاشتراكي أن يُسلّم بالأخلاق المتفرّعة على الدين، لثبوت وهميتها بثبوت وهميته؛ غير أن رفض الأخلاق الفطرية يترك الباب مفتوحا لغيرها من الأخلاق الوضعية؛ وهي، عند «ماركس»، ترتبط بالسياسة، لا على أساس توجيهها وتقويم اعوجاجها شأنَ الأخلاق الفطرية، وإنما على أساس أنها أخلاق تابعة للظروف التاريخية الاجتماعية، بحيث لا وجود لنسق واحد من القيم الأخلاقية يشمل الإنسانية كلها، وإنما هناك اتجاهات أخلاقية تختلف باختلاف المصالح والأوضاع الطبقية، إذ يكون لكل طبقة اتجاهها الأخلاقي الخاص بها؛ ولا أخلاق أفضل من تلك التي تستطيع أن تساهم في تخريب المجتمع البرجوازي، ممهّدة لقيام مجتمع ديمقراطي حقيقي.

كما أن الإخلال بقانون التناهي جعل من الحرية الاشتراكية وهما صريحا، حيث إن الاشتراكي حدَّد جملة من الأهداف الثورية، انطلاقا من مبدأين أساسيين: **أحدهما** أن كل تغيير في المجتمع يحصل بتغيير القاعدة الاقتصادية؛ **والثاني** أن الطبقة الكادحة يجب أن تقوم بثورة جذرية أشبه بثورة «بروميتوس»

---

(47) يصدق هذا على «ستالين» على الأقل.

(48) انظر:

Raymond ARON : **Essai sur les libertés**. p 38.

الأسطوري على الآلهة[49]؛ وتتمثل هذه الأهداف الثورية في تحقيق أنواع أربعة أساسية من التخريب: «إلغاء صراع الطبقات» و«إلغاء مؤسسة الدولة» و«إلغاء مؤسسة الشغل» و«إلغاء الملكية الخاصة»، لأن هذا التخريب المتعدد هو وحده الكفيل بأن يقيم مجتمعا شيوعيا تتحقق فيه الحرية الشخصية لكل الأفراد؛ لكن صلابة الواقع كانت أقوى بكثير من إرادة الطبقة الكادحة، إذ وضعَتْها أمام ما لم يكن قط في حسبانها؛ فقد أخذت العلل تعتري هذه الطبقة نفسها، إذ استطاع الرأسماليون أن يغروا فئات منها ويستدرجوها إلى مشاريعهم الاستغلالية، لاسيما بعد أن ظهر أن ما كانت تتوقعه من اشتداد الفقر لم يحصل قط، فاضطرت إلى تسليم زمامها لحزب واحد بعينه يتولى حمايتها وقيادتها؛ ثم ما لبث هذا الحزب أن أقام دولة مركزية استبدت بكل السلطات وأنشأت مجتمعا مستغرقا في التجنيد الشمولي لخدمتها؛ وهكذا، فقد جاء هذا الحزب نفسه بدولة شمولية أسوأ من الدولة البورجوازية التي أراد التخلص منها، وفشل من حيث قدَّر نجاحه كما لو كان يَمكر بنفسه من حيث ظن أنه يمكر بغيره لحصول ظلمه؛ فلا هو أقام ديمقراطية حقيقية يتمتع فيها الأفراد بحريات حقيقية، ولا هو أقام مجتمعا يكون فيه الفرد القادر في عون الفرد المحتاج؛ والمفارقة التي يعتبر بها كل ذي بصيرة هو أن التخريب الذي أراده بغيره عاد عليه بتخريب ذاته؛ فقد سعى إلى القضاء على وجود الرأسمالية، فقضى على وجود الشيوعية، وبقيت الرأسمالية تصول وتجول ولو أنها، هي الأخرى، طاغوت مِثل عدوّها الشيوعي.

ومتى جرّدنا النظر في العبودية للسلطة التي تفضي إليها الحرية الاشتراكية، ألفينا أن الحزب لا يكتفي بأن يُسلِم العمّال زمام أمورهم إليه ليقودهم إلى الخلاص من براثن الرأسمالية التي تورّث الاستلاب وعبادة المال، بل يتجاوز ذلك إلى الطمع في أن يعتقدوا في أعضائه كمال الصفات التي اختصهم بها التاريخ، بل يسعى، بكل ما أوتي من الوسائل، إقناعا أو إغراء أو قمعا، إلى أن

---

(49) انظر:

Jean-Pierre SIRONNEAU : **Sécularisation et religions politiques** (**العلمانية والأديان السياسية**), p. 380.

ينسبوا إليه التفرد بمنتهى الكمال، مالكا عليهم قلوبهم، فضلا عن ملك رقابهم[50]؛ فلا يُغني هذا الحزب أن يتسلط على العمال، ومن خلالهم، أن يتسلّط على المجتمع بأسره، بل يريد أن ينزل في التعامل معهم منزلة الرب، أو باختصار، أن «**يتربَّب**» عليهم؛ فإذا كان التسلط هو التصرف في الآخرين مع مشاركتهم في جنسهم، ـ إذ يكون المتسلط والمتسلَّط عليه إنسانين مع اختلاف في درجة الإنسانية التي تُحددها أخلاقيتهما ـ فإن التربُّب هو كمال التصرف في الآخرين مع العلو في الجنس، بحيث يكون الرب إلها والمربوب إنسانا؛ ولا نستغرب أن يتطلع الحزب إلى رتبة الربوبية التي تختص بأوصاف التوحد والعزة والكبرياء والعظمة والتجبر، ذلك أن «ماركس» وبعض أتباعه كانوا يعتقدون أن الماهية الإنسانية هي الألوهية الحقيقية، وأن فرضية الإله تشكل عائقا في طريق تأليه الإنسان؛ **ولما كان الحزب هو خيرة العمال، كان أكثرَ تجسيدا لهذه الماهية الإنسانية، فيضحى أحق بالألوهية من غيره**؛ وما جاز في حق الحزب، فبأن يجوز في حق أمينه العام أوْلى، فيكون هو الإله بحق؛ وبهذا، **يَعتبر الاشتراكي حياة العامل بلا حزب كلَاحياة**، فيكون نوع الاستعباد الذي يقع فيه العامل هو، في آخر المطاف، «**العبودية لتربُّب السلطة**».

أما المتزكي، فلا شيء يقصم ظهره مثل ادعاء الربوبية، وذلك للاعتبارات التالية، **أحدها** أنه يعلم أنه لا شيء أحب إلى النفس من أن توصف بالكمال والتفرد، وهذا الحب من أشد الميول التي تعرقل سيره، فيتعين عليه مجاهدته؛ والثاني، أن التسلط شديد التمكن في القلب، حتى إنه يُعَدّ من آخر العلل التي لا يقهرها إلا علو الهمة؛ والتسلط، متى تمادى وطغى، فتح الطريق لطلب الاستعلاء الربوبي، فيبادر المتزكي إلى معالجته من أصله؛ **والثالث** أن المتزكي يرى فيمن يدعى الربوبية، أنه لا ينازع الحق في إحدى الصفات التي يتجلى بها على خلقه أو التي يمكن أن يتشبه بها الإنسان، وإنما ينازعه فيما يختص به

(50) انظر كلام الغزالي في حب الربوبية، **إحياء علوم الدين**، الجزء الرابع، ص. 1844-1847.

اختصاصه بوجوده، فيكون هذا المدعي أظلم الظالمين؛ **والرابع**، أن الغاية الأساسية من عمله التعبدي هي بالذات التحقق بضد الربوبية، وهو أن يكون عبدا لله وحده[51]، فيتحرَّى أن لا يأسِره أي شيء، بدءا بنفسه التي يَعُدُّها صنما يجب كسره، وانتهاء بأفعاله التي تقرّبه إلى غايته، فيكون، في هذا العالم، حرا كريما، فما بالك في عوالم أخرى من دونه!

ولما كانت حقيقة العمل التزكوي هو تحقيق التعبد الخالص لله، فلا أقدر منه على كشف دواعي «التربُّب» في نفس الفرد وعلى توعيته بضررها، حتى يَخرج عن حالة الوهم التي تستولي على عقله ووجدانه؛ فإن لهذا العمل ميزتين لا توجدان في غيره؛ **إحداهما** أن المشتغل به يُعان عليه من حيث يشعر أو لا يشعر؛ فإذا دخل فيه الفرد الذي كانت تنزع نفسه إلى التربُّب، **معتقدا أن «التعبد» عبارة عن وهم**، وجد معونةً على ملازمة هذا العمل، فيفعل فعله فيه، مزعجا لميله في التربُّب، فيأخذ في الانسلاخ منه؛ **والأخرى** أن هذا العمل يكشف عن صحته بنفسه بوصفه دليلا على نفسه؛ وكلما زاد الإنسان تغلغلا فيه، زادت هذه الصحة ظهورا، بحيث إذا اشتغل به هذا الفرد مخلِصا النية فيه، لا بد أن يتيقن بعد حين أن الوهم ليس في جانب التعبد للحق، وإنما في جانب التربّب على الخلق، فيعمل على التجرّد منه، وإلا فلا أقل من أن يتجرَّد من القصد إليه.

كما أن للعمل التزكوي ميزةً توجد فيه بوجهٍ هو عكس الوجه الذي توجد به في العمل الاشتراكي: وهي **اعتبار التضاد**؛ فإذا كان الاشتراكي يرى أن التضاد أصل الحركة المادية التاريخية المتناهية في العالم، فإن المتزكي يرى أن التضاد هو سر الوجود في كليته بعوالمه المرئية والغيبية، إذ يشتمل على المادي وضده (أي المعنوي) وعلى التاريخي وضده (أي الروحي) وعلى المتناهي وضده (أي اللامتناهي) وعلى ما نعلمه وما لا نعلمه من الأضداد؛ وليس هذا فحسب، بل

(51) لقد اشتهر استعمال لفظ «العبودية» عند المتقدمين بهذا الصدد، إلا أن الذي أصبح يتبادر إلى الذهن منه عند المتأخرين هو معنى «الاستعباد»، والعبودية لله ليست استعبادا، وإنما تحريرا، في حين أن العبودية لغيره استعباد صريح؛ لذا، نؤثر أن نستعمل، بدل العبودية لله، لفظ «العبدية» أو «العبدانية».

إن العمل التزكوي يجعل تحصيل الشيء في ضده، فيحصِّل القوةَ في الضعف والعزَّ في الذل والرفعةَ في التواضع، فأشبه من هذه الجهة العملَ الإلهي في إخراج الحي من الميت وإخراج الميت من الحي، وهذا غاية في القدرة على التغيير؛ لذلك، فإن الفرد الذي كانت تنزع نفسه إلى التربّب، **معتقدا**، هذه المرَّة، أنه **يملك القدرة المطلقة على التغيير**، متى دخل في هذا العمل، سوف يتبيّن أن قدرته على التغيير، وهو على حال التعبد، أقوى من قدرته وهو على حال التربب كما يتبيّن أن التعبد، بموجب حصول الضد من الضد، هو الذي يورّثه نوعا من «السّمُو» هو ضد التربب الذي طلبه، ألا وهو «الربانية»[52]!

ومتى أوغل الفرد الذي يرى حريته في «تحصيل القدرة على المشاركة في التدبير» في العمل التزكوي انتفى عن هذه الحرية احتمال الانقلاب إلى الـ«لاحرية»، ذلك لأن هذا الفرد لم يَعد يتعلّق بالسلطة لذاتها؛ فواضح أن السلطة إنما هي آلية لتنظيم المجتمع البشري، قضاء لمصالح الناس، وليست جهازا للتحكم في مسار التاريخ الإنساني؛ فإذا اشتغل بها الفرد، فإنما يفعل ذلك على أساس تحمُّل أمانة ثقيلة يُسأل عنها، وليس على أساس ممارسة إرادته في القوة والتمتع بحبه للسلطة؛ كما ينتفي عن هذه الحرية احتمال التربب، لأن الرئيس المتربّب لا يمكن أن يحب مرؤوسيه إلا أن يعبدوه، في حين أن الرئيس غير المتربب هو أشد حبّا لمرؤوسيه؛ والعلاقة بين الرئيس والمرؤوس إذا لم تقم على المحبة التي تُحرّر كل طرف منهما، قامت على الغلبة التي تستعبد الطرفين معا، لأن القوي فيها ضعيف لحاجته إلى من يثبت له رئاسته، والضعيف قوي لعدم حاجته إلى من يثبت له مرؤسيته.

وحاصل الكلام في هذا الفصل هو أن التصورات الأساسية للحرية في الفلسفة السياسة الحديثة أربعة: «التصور الليبرلي» الذي يعرِّف الحرية بكونها

---

(52) تدبر الآية الكريمة: «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ» (الآية 79، سورة **آل عمران**).

عدم التدخل، و«التصور الجمهوري» الذي يَحدُّها بكونها عدم التسلط، و«التصور الديقراطي» الذي يُعرِّفها بكونها المشاركة في تدبير الشأن العام، و«التصور الاشتراكي» الذي يَحدُّها بكونها تحصيل القدرة على المشاركة في تدبير الشأن العام؛ وقد بيَّنا كيف أن هذه التصورات خالفت قوانين العمل الثلاثة: «قانون التذكر»، ومقتضاه أن من نسي الحق، نسيه الحق، و«قانون التأنيس»، ومقتضاه أن الفرد لا يكون له من الوجود الإنساني إلا على قدر ما يتصف به من أخلاق الفطرة، و«قانون التناهي»، ومقتضاه أن قدرة الإنسان في حال تعلُّق دائم بالقدرة الإلهي؛ وقد أدت هذه المخالفة إلى دخول آفات على هذه الأصناف الأربعة من الحريات، فكانت حرياتٍ منقوضة ومبتورة وموهومة؛ ثم وضَّحنا كيف أن مراعاة هذه القوانين في وضع تعريف للحرية يجعلها عبارة عن التعبد للحق وعدم العبودية للخلق، وكيف أن العمل التزكوي يتوسَّل بأسباب التعبد للحق من أجل التخلص من العبودية للخلق، وذلك لأنه يتفرد بخصائص محددة، وهي «استيفاء الشرائط العملية على الوجه الأكمل» و«القدرة على تحويل القلوب والعقول» و«الإحاطة بالوجود في تكامل عناصره» و«الاستمرار من غير انقطاع» و«دوام الاستزادة من أسباب العمل»؛ ولأن هذه الخصائص تُمكِّنه من اختراق الأعمال والمؤسسات الأخرى، إحياءً لروحها وجمعا بين سلطة العقل وسلطة الغيب، كما تجعل حصنه الروحي يتسع للعالم كله من غير تلفيق بين الأديان، وتجعل رسالته الخلقية والروحية لا تقبل التدخل ولا التسلط على مقتضى اعتبارات دنيوية أو سياسية ظرفية، مع ارتقائها بالمواطنة إلى رتبة المخالقة التي تزيدها نفعا واتساعا.

ولما كان العمل التزكوي بهذه الصفات، فإنه استوفى القدرة على **تحرير الحريات الحديثة** من الآفات التي عرَضت لها بسبب مخالفتها لقوانين العمل الثلاثة، والتي أخرجتها إلى حال «اللاحريات»؛ فهو قادر على أن يُحرّر الحرية الليبرالية من العبودية للسوق التي أفضى إليها التزامها بمبدإ سيادة الفرد، بل أن يحرّرها من استعباد شهوة السوق؛ وهو قادر أيضا على أن يحرّر الحرية الجمهورية من العبودية للقانون التي أدّى إليها عَمَلها بمبدإ سيادة الشعب

المنازِع، بل أن يُحررها من العبودية لِمِنّة القانون؛ كما أنه قادر على أن يحرّر الحرية الديمقراطية من العبودية للرأي العام التي أدى إليها التزامها بمبدإ سيادة الشعب الموافق، بل أن يحررها من العبودية لهوى الرأي العام؛ وهو أخيرا قادر على أن يحرّر الحرية الاشتراكية من العبودية للسلطة التي أدى إليها أخذها بمبدإ سيادة الحزب، بل أن يُحرِّرها من العبودية لتربّب السلطة.

الفصل الخامس

القول الثقيل والترجمة التأصيلية

معلوم أن ترجمة الخطاب ممارسة **علمية** صريحة، إذ تبحث في عمليات الفهم والتأويل والإنشاء التي ينطوي عليها نقل القول من لغة إلى قول نظير في لغة أخرى، وتتَّبع في هذا النقل طرائق وأساليب مقرَّرة وقواعدَ وقوانين محددة؛ ومعلوم أيضا أن الخطاب القرآني كلام **عملي** بالصورة المثلى، فلم يُنزَل إلى الناس إلا لكي يتعبّدوا به للحق سبحانه، ولا تعبّدَ بغير تغلغل في العمل؛ وقصدنا هنا هو أن ننظر إلى أيّ حدٍّ يمكن أن توفي منهجية الترجمة بمقتضيات العمل الذي ينطوي عليه هذا الخطاب، لاسيما وأنه أُنزل من أجل أن ينشىء عملا متميّزا جديدا ولو أنه أخذ بأسباب عملية قائمة في المجال التداولي العربي كالأسباب اللغوية.

وننطلق في هذا النظر من مخاطبة المتكلم الأعلى، تقدَّست أسماؤه، للرسول الكريم، عليه الصلاة والسلام، بقوله: «إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا»، واصفا كلامه بأنه «قول ثقيل»؛ فإذن أوَّلُ ما يتعيّن علينا أن نقوم به هو أن نسأل: ما طبيعة الثقل في القول الأعلى؟

يقتضي الجواب عن هذا السؤال أن نحدّد معنى «الثقل» انطلاقا من الأركان الثلاثة التي ينبني عليها القول، وهي: «المُلقي» و«الملقَى» و«المُلْقى عليه».

1. مدلول «الثقل» في القول الأعلى

فلننظر كيف يتجلى الثقل في كل واحد من هذه الأركان.

1.1. أركان القول الثقيل؛ لا يخفى أن «المُلقي» هنا ذات قُدسية تتكلم من وراء حجاب الحس، وهي، ولو أنها خارج عالم الحس، فإنها تُكلّم ذواتا حسية؛ وليس هذا فحسب، بل إنها هي التي تَخلق الكلام الحسي في هذه الذوات؛ فإذن الثقل في «الملقي» هو «**التعالي**».

كما لا يخفى أن «المُلقَى» هو كلام لا ينفذ، ولا يُحصى، ولا يبلى، ولا يُمَل، ولا يتزحزح عن موضعه، ولا ينفك يفعل ويَخلق حيثما قيل، إذ هو من جنس «كن فيكون»؛ فإذن الثقل في المُلقَى هو «**اللاتناهي**» أو قل «**السعة**»[1].

وأخيرا، فإن «المُلقَى عليه» (أو «المتلقي») هنا هو عبارة عن مجموع العوالم الممكنة ـ أو قل الخَلق كله ـ مُمثَّلا في شخص الرسول الكريم؛ ولا يخرج عنه عالم الجمادات ولو أنها لا تقرأ المُلقى كما يقرأه عالم الإنسان، لكنها لا تبرح تصغي إليه، فتهوِي خاشعة ساجدة؛ فإذن الثقل في المُلقى عليه هو «**الكونية**».

وهكذا، فإن القرآن قول ثقيل، **لأنه متعال ولا متناه وكوني**؛ ومتى عرَفنا أن «الجبل» في الاستعمال يرمز للشيء الصلب الثقيل، وأنه، لو أُلقي عليه هذا القول، لخشع وتصدَّع وهبط[2]، أدركنا أن يكون هذا القول **أثقل من كل ثقيل**؛ وهل مِن عجب عندئذ أن يجد المتلقي الأول، عليه الصلاة والسلام، في جسمه شيئا من أثر هذا الثقل، مع أن فؤاده قد ثُبّت بما لم تُثبَّت به الجبال، فتسمع أذنه صوتا قويا كصلصة السلسلة على الصفاة، ويتفصَّد جبينه عرقا، وتبْرُك به ناقته، وتكاد فخذه تَرضُّ فخذ فتاه![3]

2.1. الترجمة بوصفها قولا خفيفا؛ أما الترجمة التي يمكن وضعها للقرآن، فهي لا يمكن أن تكون إلا **قولا خفيفا**؛ **والقول الخفيف هو ما كان**

---

(1) الظاهر أن لفظ «السعة» في استعمال القرآن له يفيد معنى «اللاتناهي»، بدليل أن «الواسع» اسم من الأسماء الحسنى، ومعناه «الذي لا نهاية لقدرته وكماله»

(2) تدبر الآية الكريمة: «لو أنزلنا هذا القرآن على جبل، لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله؛ وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون»، (الآية 21، سورة **الحشر**).

(3) المقصود بالفتى هنا هو «زيد بن ثابت». وقد كان هذا الصحابي الجليل في خدمة الرسول عليه الصلاة والسلام.

قائله غير متعال ومضمونه متناهيا ومتلقيه غير كوني؛ فواضح أن واضع هذه الترجمة قائل لا يتخلص مطلقا من جسميته، فلا يتعالى أبدا، كما أن ما يقوله يبقى في نطاق المحدود، حتى ولو نقل خبرَ ما ليس بمحدود، وأن الذي يتلقى منه قولَه لا يمكن أن يكون الكائنات جميعا، بل أقصى ما يكون هو قوم مخصوصون؛ ولما كانت الترجمة على وجه العموم، مهما بلغت من الجودة والأمانة، لا ترقى إلى رتبة الأصل الذي تنقله، ولا تستطيع أن تغني عنه ولو تعددت أشكالها وتأنقت أساليبها، ظهر أنها قول أخف من هذا الأصل؛ فما الظن إذا كان الأصل قولا إلهيا صريحا، أي قولا لا أثقل منه؟ فحينئذ، تكون ترجمته **أخفَّ من كل خفيف**(4).

يلزم من هذا الذي ذكرناه سؤال فاصل لا بُدَّ لنا من الاشتغال بالإجابة عنه، وهو التالي: **كيف يمكن لقول إنساني أعجمي هو أخف من كل خفيف أن يؤدي قولا إلهيا عربيا هو أثقل من كل ثقيل؟**

1.3. الأداء الجبريلي والأداء البروميثي؛ للجواب عن هذا السؤال الذي يبدو مفارقة صريحة، يتعيّن أن نفرق في فعل الأداء بين نوعين اثنين:

أحدهما، نسميه «**الأداء الجبريلي**»، وهو الأداء الذي يتم فيه النقل من الأصل الإلهي الذي قد يكون خطابا أو لوحا أو كتابا إلى لغة إنسانية **بإذن إلهي خصوصي** كما هو الإذن الذي تكلم به عيسى عليه السلام في المهد صبيا، أو الإذن الذي خَلَق به الطير أو أبرأ به المرضى أو أحيا به الموتى؛ وفي الخبر المأثور أن القول الثقيل أداء من جبريل لما وجده مكتوبا في اللوح المحفوظ، أداء سمعه منه المتلقي الأول، عليه الصلاة والسلام.

والثاني، نسميه «**الأداء البروميثي**»، وهو الأداء الذي يتم فيه النقل من الأصل الإلهي إلى لغة إنسانية **بغير إذن إلهي خصوصي**؛ والنقل بغير إذن هو عبارة عن أخذ بغير إذن، أي بالاصطلاح «**اختلاس**»، إذ فيه انتهاك لِحُرمة

---

(4) واضح أن هذه الخفة القصوى ثابتة لهذه الترجمة **بالإضافة** إلى الثقل الأقصى الذي يتصف به القرآن الكريم.

الأصل؛ ومعلوم أن اسم «بروميثيوس» في أسطوريات اليونان يرمز إلى أمرين: **أحدهما**، اختلاس «نار» المعرفة من الآلهة ونقلُها إلى الإنسان؛ **والآخر**، الأخطار الهائلة التي تترتب على تصرفات الإنسان بهذه المعرفة المختلَسة(5).

وبناء على هذه التفرقة بين الأداءين، يتضح أن القول الأعجمي الأخف لا يمكن أن يكون أداء جبريليا للقول العربي الأثقل، وغاية ما يصل إليه هو أن يكون أداء بروميثيا؛ وهذا يعني أن صاحبه ينزل منزلة **السارق للقول** أو منزلة **المسترق للسمع**، إذ يَنقل سرّا أو خبرا وهو غير مأذون فيه، فيخف وزنه، لأن الإذن هو وحده الذي يمكن أن يورِّث قوله الثقل، فيجعله متعاليا وغير متناه وكونيا، وإلا، فعلى الأقل، يجعله أشبه بالمتعالي وغير المتناهي والكوني؛ وبيّن أن مِثْل هذا القول، بموجب الاختلاس الذي يرتكبه، لا مناص من أن يحمل أخطاء؛ وحتى إذا أعيدت صياغته، فإنه قد لا يخرج عن هذه الأخطاء؛ وحتى إذا خرج عنها، فإنه قد يرتكب أخطاء غيرها.

وإذا نحن نظرنا مليّا في هذه الأخطاء التي تَدخُل على القول «البروميثي»، تبيّنا أنها قد تُعرِّض واضعه إلى الوقوع في نقيض مقصوده؛ فمَثله كمَثل الذي وسوس له الشيطان بأن يختلس من الشجرة المنهي عنها ورقةً يأكلها، طلبا للخلود، فإذا به يغوِي ويهوي إلى عالم الفناء؛ ولولا أنه تلقَّى من ربه كلمات الثواب، لظل في البعد عنه ما شاءت إرادته سبحانه؛ فصاحب القول «البروميثي»، بهذا الاختلاس، يريد أن يتشبه بالمُلقي الأعلى، فإذا به يضل طريقه، **مبتعدا عنه**، حيث إنه «يتطاول على القول الثقيل» و«يغتر بالإتيان بمثله» و«يمارس التبديل والتحريف»، بل إن الملقِي، جلّ وعلا، **يُبعده عنه**، إذ «لا يسمع كلامه» و«لا يكلِّمه» و«لا ينظر إليه»؛ وهكذا، فإن الأخطاء في القول «البروميثي» تهدّد كل مختلس **بأخطار ابتعاده عن القول الثقيل وأخطار إبعاد القائل الأعلى له**.

(5) كان الفيلسوف الألماني «هانز يوناس» (Hans JONAS) أحد الذين استعملوا هذا الرمز اليوناني للإشارة إلى الأخطار البيئية والاقتصادية والاجتماعية التي تؤدي إليها المبتكرات التكنولوجية، وذلك في كتابه القيم: مبدأ **المسؤولية**.

وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن نعمل على دفع هذه الأخطار التي لا تتهدد واضعي الترجمات البروميثية فحسب، بل أيضا تتهدد قرَّاءها، فيتعيّن أن نضع السؤال الأساسي التالي: **إذا صح أن كل ترجمة للقول الثقيل هي ترجمة بروميتية، فكيف يتأتى للمترجمين مواجهة فعل الاختلاس واتقاء أخطار الابتعاد والإبعاد التي تترتب عليه؟**

2. الترجمة التأصيلية ومواجهة أخطار الاختلاس

معروف أن الترجمات ليست نوعا واحدا، وإنما أنواعا متعددة؛ وقد سبق لنا في كتاب «الفلسفة والترجمة» أن أحصينا منها ثلاثة رئيسية تقتضيها طبيعة النص الفلسفي، أحدها، **الترجمة التحصيلية**، وتختص بنقل الأصل لفظا بلفظ، واقعة في «الحرفية اللفظية»؛ والثاني، **الترجمة التوصيلية**، وتختص بنقل الأصل معنى بمعنى، واقعة في «الحرفية المضمونية»؛ والثالث الترجمة التأصيلية، وتختص بالتصرف في الأصل، لفظا ومعنى، بما يراعي مقتضيات استيعاب المتلقي لها والانتفاع بها، علما بأن هذه المقتضيات يُحدِّدها مجاله التداولي، لغةً وعقيدة ومعرفة؛ وغرضي هنا هو أن أبيِّن كيف أن الترجمة التأصيلية تُكسب المتلقي القدرة على تَجنُّب ما تقع فيه الأقوال «البروميثية» من جُرم «الاختلاس» وما تؤدي إليه من «ظلمات البعد».

لقد ذكرنا أن الترجمة التأصيلية تمتنع عن نقل القول الثقيل كله لفظا، خلافا للترجمة التحصيلية، أو معنىً، خلافا للترجمة التوصيلية، بل إنها تكتفي بنقل أجزاء محدودة من ألفاظه أو معانيه، مراعية في هذا النقل بالأساس مقتضيات التداول الخاصة بالمتلقي؛ فحتى لو فرضنا أن فيها اختلاسا، فلا يكون إلا اختلاسا جزئيا، وليس اختلاسا كليا كما هو الأمر في الترجمتين الأخريين: الترجمة التحصيلية التي يظن صاحبها، عن غرور، أنه أحاط بكل ألفاظ القول الثقيل، والترجمة التوصيلية التي يظن صاحبها هو الآخر، عن غرور، أنه أحاط بكل معاني هذا القول؛ فكيف يمكن إذن دفع هذا الاختلاس الجزئي وما يستتبعه من بُعد عن القول وقائله؟

2. 1. نموذج الترجمة التأصيلية الفاسدة؛ يجب التنبيه على أنه إذا كانت الترجمة التأصيلية تتحدد بكونها نقلا لجزء محدود من القول الثقيل بحسب مقتضيات المجال التداولي للمتلقي، فإن العكس لا يصح؛ فليس كل نقل جزئي للقول الثقيل منضبطٍ بهذا المجال يُعدّ ترجمة تأصيلية له؛ إذ يجوز أن يقع هذا النقل في **معاملة القول الثقيل بما يُعامَل به القول الخفيف**، جاعلا التأصيل بالنسبة إليهما شيئا واحدا، وليس الأمر كذلك كما سيأتي بيانه؛ ونجد مثالا واضحا على هذا النقل التأصيلي الفاسد في الترجمة الفرنسية التي قام بها يوسف الصديق تحت عنوان:

LE CORAN, Autre Lecture, Autre Traduction (القرآن، قراءة أخرى وترجمة أخرى)

ذلك أنه سلك في نقل القول الثقيل طريق التأصيل الخاص بالقول الخفيف؛ وبيان ذلك من وجهين:

أحدهما، **أن قصده لم يكن دفع الاختلاس، بل تكريس هذا الاختلاس**؛ والدليل على ذلك أن أكبر همه كان هو الكشف عن الأصول اليونانية في النص القرآني ولو أنه، في الحقيقة، مارس استنبات هذه الأصول فيه، بدءا من الأسماء وانتهاء بالأساطير، حتى ألبسه لباس النص اليوناني، فجعله عبارة عن **شذرات متفرقة**[6] على طريقة الفلاسفة «الأيونيين» السابقين على سقراط من أمثال «برميندس» و«هيرقليطس»، وضمَّها في سبعة فصول أطلق عليها أسماء المفاهيم الفلسفية الكبرى عند اليونان، وهي: «**اللوغوس**»، أي «القول» و«**الكوسموس**»، أي «الكون»، و«**الإبِسْتيمي**»، أي «العِلم»، و«**التِّيوس**»، أي «الله» و«**الدُّوكْسا**»، أي «الظن»، و«**الإيتوس**»، أي «العمل»، و«**الأنتروبوس**»، أي «الإنسان».

ولم يكتف بذلك، بل أخذ ينقب في النص القرآني عما يتوهم أنه يُذكّر بشيء عند اليونان، فزعم أن بعض الآيات، بل بعض السور القصيرة من القرآن مشابهة لفقرات من التراث الأدبي والفلسفي اليوناني، حتى إنه رأى في «سورة

---

(6) استعمل المترجم لفظ «تفصيل» في مقابل "Fragment".

الإخلاص» نسخة مطابقة للشذرة الثامنة من قصيدة «برميندس»، كما زعم أن أسماء «الجِبت» و«الطاغوت» و«الكوثر» و«الأبتر» و«الأنفال» و«إبليس» و«أبابيل» و«السجل» و«الصفا» و«المروة» و«الزخرف» و«النجَس» و«الحرث» و«النكاح» و«المسوَّمة» ألفاظ مأخوذة من اللغة اليونانية، وأن معاني وأخبارا قرآنية غير قليلة مستمدة من هذه الثقافة، مثل معنى «الحنيف» ومعنى «إيتاء الناس كتبَهم باليمين أو بالشمال يوم الحساب»، و«وصف الزوجة بكونها حرثا لزوجها»، ومثل «قصة ذي القرنين» و«قصة موسى مع فتاه» التي يزعم أنها مستوحاة من «قصة الإسكندر» المنسوبة إلى «كالِيستين»(7)، وقس على ذلك نظائره.

والوجه الثاني، **أن قصده لم يكن جلاء ظلمات البعد، بل لم يكن يراها كذلك**، ما دامت أثرا من آثار الاختلاس البروميثي، علما بأن هذا الاختلاس أصل مأخوذ من معتقدات المتلقي نفسه، فيكون مشروعا ومرغوبا فيه؛ والدليل على ذلك أن الذي كان يَهمُّه بالأساس هو نقل الآيات التي تفتح آفاق التفلسف «الميتافزيقي» في الوجود على الطريقة العقلانية الغربية، بحيث أَوْلى عناية خاصة للمجازات والاستعارات القرآنية، متلمسا من وراء مكامن إبهامها واشتباهها الكشف عن مخاييل وأساطير يَهيم المتلقي في أوديتها؛ لهذا، عمد إلى حذف آيات الأحكام كلها، إذ لا إطلاق فيها للأفعال ولا لِزمام الخيال؛ كما حذف آيات الاعتبار من أخبار الأنبياء، إذ لا حاجة للمتلقي الغربي إلى منهاج الوعظ والإرشاد؛ ولما كانت هذه الأحكام والأخبار هي التي أمر الملقي الأعلى بأن تُتَّخذ سبلا للخروج من ظلمات البعد، ظهر أن حذفها المتعمد من النقل «البروميثي» هو تصرف في القول الثقيل بما لا يوافق إرادة صاحبه، جلَّ وعلا؛ وواضح أنه لا خروج من ظلمات البعد إلا بموافقة هذه الإرادة.

وبإيجاز، فلئن أفادت هذه التصرفات في دمج جزء من القول الثقيل في الثقافة الغربية ذات الأصول اليونانية بما يستجيب للوضع التداولي للمتلقي، فإنها لا تفيد المترجم في سِتْر سوأة الاختلاس التي لزمت قوله «البروميثي»، ولا في

(7) Callisthène

إخراجه من ظلمات البعد التي تورّثها، بل إنه، لما ردَّ هذه الآيات الثقيلة إلى قول يقيم الاختلاس نموذجا لتحصيل المعرفة، فقد أنزلها، هي نفسها، رتبة الأقوال المختلَسة، فيكون بذلك قد أضاف إلى ظلمات البعد الموروثة عن الاختلاس المنسوب إلى القول الخفيف، ظلمات من فوقها أشدَّ منها، هي **ظلمات الظلم**، إذ نسب القول الثقيل نفسَه إلى الاختلاس، ومن أظلم ممن افترى على هذا القول كذبا!

بعد أن وضحنا كيف أن ترجمة يوسف الصديق للقول الثقيل تصرفه إلى تأصيل لا يليق بمقامه، فلا تُعتَبر، نمضي إلى بيان كيف أن الترجمة التأصيلية التي ندعو إليها تقي واضعها وقارئها ظلمات البعد، فضلا عن ظلمات الظلم.

2.2. مقومات الترجمة التأصيلية للقول الثقيل؛ تشتمل الترجمة التأصيلية للقول الثقيل على مقومات أساسية ثلاثة:

1.2.2. أولها، **قلب التصور القديم لطبيعة الأصل والنقل؛** يسود الاعتقاد بأن النص الأصلي الذي ينقله المترجم يمثّل «الآخر» أو «الغير» أو «الغريب»، بينما تُمثل ترجمته «الأنا» أو «الذات» أو «القريب»؛ ثم يقع الاختلاف في أيّهما أوْلى بالحفظ: الذات أم الآخر؟ إذ يرى بعضهم أن الأوْلى للترجمة أن تحفظ الذات من أن تحفظ الآخر، في حين يرى غيرهم عكس ذلك، فيقولون بأن الأوْلى لها أن تحفظ الآخر من أن تحفظ الذات، لأن الآخر ينزل على الذات نزول الضيف، فيتعين إيوائه والإصغاء إليه(8).

لئن سلمنا بأن هذا التصور يصح في حق علاقة الأقوال البشرية بعضها ببعض، فإننا لا نسلّم بأنه يصح في حق علاقة القول الثقيل بالقول «البروميثي»، بل العكس هو الصحيح؛ إذ القول الثقيل هو الذي يكون محلَّ «الذات»، في حين يكون القول «البروميثي» هو محلَّ «الغير»؛ وبيان ذلك من وجوه ثلاثة:

---

(8) انظر المقالة التالية:
Antoine BERMAN, "la traduction et la lettre ou l'auberge du lointain" dans **Les tours de Babel.**

أحدها، أن القول الثقيل، كما تقدّم، هو مجال التعالي وعدم التناهي والكونية؛ والمطلوب هو أن يتعرف المتلقي على هذه القيم الوجودية العليا؛ وبقدر تعرُّفه عليها، يدرك حقيقة ذاته، لأنها تتضمن أسرار وجوده؛ فكأن المتلقي ينزل في النقل الذي بين يديه نزول الآخر، غريبا عن ذاته، بل مغتربا عنها، ولا يخرج عن غربته واغترابه إلا عبر التعرف على هذه القيم الثقيلة.

والوجه الثاني، أن القول «البروميثي» ينزل من القول الثقيل منزلة المجاز من الحقيقة أو منزلة الظل من الواقع؛ وحينئذ، لا يمكن أن يستقل بنفسه، أو يغني عن سواه؛ والذي لا استقلال له، ولا غَناء به عن سواه أوْلى بأن تكون له رتبة «الآخر» من أن تكون له رتبة «الذات»؛ فمعلوم أنه لا يكون ثمة آخر، حتى تكون هناك ذات تقابله ويتحدد جدليا بها، في حين قد تكون هناك ذات ولا آخر معها.

والوجه الثالث، أن الرأي السائد الذي يذهب إلى أن المُلقي الأعلى هو عبارة **عن الآخر** أو **الغير**(9)، حتى اصطُلح على تسميته به، رأي باطل(10)؛ فحتى إذا صح أن هذا الاسم يفيد معنى «تعالي» هذا المُلقي وتنزُّهِه، فإنه لا يفيد مطلقا حقيقة **المعية والحضور** التي يتصف بها في ذات الوقت، إذ يكون هذا الملقي الأعلى مع كل متلق أنّى كان؛ كما أن هذا الاسم ينزل رتبة المفهوم الفرعي الذي ينبني على سواه، أي على مفهوم «الذات»؛ والفرعية لا تليق إطلاقا بمقام الملقي الأعلى؛ فإذن لا بد أن يكون هذا الملقي هو الذات بحق ويكون المتلقي هو الآخر بحق؛ وعلى هذا الأساس، جرى في الاستعمال حَمْل لفظ «العالم» على معنى «ما سوى الخالق»، كما جرى إطلاق اسم «الأغيار»على أشياء هذا العالم بما فيها الإنسان.

تترتب على هذا التصور الجديد للتأصيل نتيجتان هامتان:

---

(9) L'Autre

(10) لقد اشتهر الفيلسوف الفرنسي «إيمانوئيل لافيناس» (Emmanuel LEVINAS) بوضعه فلسفة في الوجود قائمة على التأمل في مفهوم «الآخر» ومفهوم «الوجه»، وكلاهما يحيل على الله ولو أنه استعملها في حق الإنسان المختلف.

أولاهما، **أن مدلول «التأصيل» في قولنا «الترجمة التأصيلية» ينقلب إلى عكس المدلول الذي يتبادر إلى الذهن منه والذي ظل مهيمنا عليه**؛ فليس التأصيل هنا هو نقل النص الأصلي على الوجه الذي يوفي بمقتضيات المجال التداولي للمتلقي، وإنما هو، على العكس، **نقل المتلقي نفسه إلى مستوى الوفاء بمقتضيات النص الأصلي**؛ فلما كان النص الأصلي هنا هو القول الثقيل، وثبت أن المتلقي لا يعرف حقيقة ذاته إلا فيه، وليس في القول البروميثي الذي يضعه المترجم، لزم أن يكون انتقاله إلى هذا النص وتكيُّفه به **تأصيلا حقيقيا** له.

ولا ينفع المعترض أن يقول إن هذا التأصيل أشبهُ بالترجمة التحصيلية أو الترجمة التوصيلية الحرفيتين، لأنا نقول إن النقل التأصيلي للمتلقي إلى النص الأصلي لا يتمثل في محاكاة ألفاظه أو معانيه كما هو الشأن في هاتين الترجمتين، وإنما في شيء أعظم من هذا، ألا وهو ـ كما سيأتي ذكره ـ «تحويل وجهة المتلقي إلى قبلة هذا النص»، أو قل، بإيجاز، «**تحويل قَلْبه**».

والثانية، **أن مبدأ الترجمة الذي ينص على أن هدف كل نقل هو جعل المتلقي يستغني به عن النص الأصلي يصير لاغيا، ويصير نقيضه هو المبدأ المعمول به**؛ فتكون الترجمة التأصيلية، عند ذاك، هي النقل الذي يجعل المتلقي **لا يستغني** عن النص الأصلي؛ وبقدر ما يجعل النقلُ المتلقي يستشعر الحاجة للعودة إلى هذا النص، تكون قوته من التأصيل.

فلما كان القول الثقيل قولا كونيا يخاطب العوالم كلها، صار واجبُ ناقله بذل أقصى الجهد في أن يُحدث في متلقي ترجمته الأعجمية **نفس الأثر** الذي يحدثه القول الثقيل العربي؛ لكن لما كانت هذه الترجمة نقلا «بروميثيا» صريحا، أي غير مأذون، فلا مطمع في أن تُحدث هذا الأثر ولو كان واضعوها بعضهم لبعض ظهيرا؛ فلا يبقى من سبيل للناقل إلا أن يضمّن ترجمته كل ما من شأنه أن يوجِّه قلب المتلقي إلى الأصل العربي ويعلّقه بدلالاته الثقيلة، حتى تنهض همته إلى طلب الأسباب التي تمكنه من قراءة هذا الأصل بنفسه، فيتلقى أثرَه في نفسه كما تلقاه ذوو اللسان العربي.

2.2.2. المقوم الثاني للترجمة التأصيلية هو **استبدال الاقتباس مكان الاختلاس**؛ لقد ذكرنا أن العلاقة التي تربط القول الخفيف بالقول الثقيل هي علاقة اختلاس؛ ومن المفارقة أنه كلما ازداد المترجم حرصا على أن ينقل اللفظ بلفظٍ مثله والمعنى بمعنى مثله، زاد اقترافه للاختلاس وظهورُه بـ«البروميثية»؛ وما ذاك إلا لأن الإذن بها مفقود من جهتين: الظاهر والباطن؛ أما من جهة الظاهر، فإن القول الخفيف ليس قرآنا كما هو القول الثقيل، فينتفي عنه كل ما يثبت لهذا؛ فلا يصلح للعبادات، ولا تجزئ قراءته في الصلوات، ولا تُستنبط منه الأحكام والتشريعات، ولا تُعدّ تلاوته ولا ترتيله ولا حفظه طاعات؛ وأما من جهة الباطن، فإن القول الخفيف ليس أنوارا زكية ولا أسرارا خفية كما هو القول الثقيل، فلا ترتقي به الروح في المنازل السّنية، ولا تفيض منه على القلب أية معارف خاصة؛ ومن هنا، تنشأ أخطار البعد التي تتهدد كل قول خفيف؛ لذا، وجب الخروج من حال الاختلاس إلى حال الاقتباس، ويكون ذلك بسلوك طريقين:

أحدهما، **أن يخرج الناقل عن الشعور بأنه يترجم القول الثقيل نفسه إلى الشعور بأنه يترجم عن القول الثقيل**؛ وشتان بين الترجمتين؛ **فترجمة القول الثقيل** نفسه تسعى إلى أن تأتي بمثل هذا القول، حتى ولو تبرَّأ الناقل من هذا السعي، لأنه لا يجد الاطمئنان إلى ترجمته إلا بعد أن يكون قد رأى فيها نظيرا لهذا القول، حتى وإن لم يدّعِ أن فيها غُنيةً عنه؛ إذ يكفي الشعور بالظفر باللفظ المقابل أو المعنى المماثل، لكي يتطرق إلى نفسه **الغرور**؛ ولا يبعد أن يؤدي توالي هذه المقابلة اللفظية والمماثلة المعنوية إلى أن يتوهم أنه بالإمكان رفع التحدي الإلهي، ألا وهو الإعجاز!؛ أما **الترجمة عن القول الثقيل**، فهي أن يتحقق الناقل بأن لا حول له على ترجمة ما نزل من فوق سبع سماوات وثَقُل حمله على العالمين، ويُسلِم نفسه إليه في انجذاب كلي إليه كمن يتعرض للنفحات أو للإلهامات أو للواردات، منتظرا أن يتولى عنه هذا القول ترجمة نفسه بنفسه في قلبه، فيتلقى ترجمته على صورة **فهم** حادث فيه **ووعي** وارد عليه؛ وحينئذ، لا ينقل قولا لا طاقة له به، وإنما يكتب **فهما** كل طاقته فيه؛ أو، بعبارة

أخرى، ليس الناقل هو الذي يترجم القول الثقيل، وإنما القول الثقيل هو الذي يترجم نفسه في صورة فهم يحصّله الناقل في صدره.

والطريق الثاني، **أن يُدرِك الناقل أن القول الثقيل، على خلاف سائر الأقوال، يتلازم فيه الوجهان: «الإخبار» و«الإنهاض»**؛ فلا ينفك الخبر في هذا القول عن عمل من جنسه، أي أن **القول الثقيل يوجب العمل الثقيل**؛ وكل من لم يتحقق بهذا العمل على الوجه الذي ينبغي، مصدّقا القول بالفعل، لا مفرَّ من أن يتعثر في استيعاب جانب الإخبار منه، إن لم يستغلق عليه كليا، هذا إن لم يحصل المكر به متى أنكر جانب الإنهاض فيه، فيصير إلى الإخبار بضد ما أخبر به أو الإنهاض إلى ضد ما أنهض إليه؛ وهذا يعني أن **الناقل لا يمكن أن يستقيم له نقل القول الثقيل، ولا يجوز أن يوثَق بنقله، حتى يكون عاملا بالمنقول على مقتضاه، ويكون عمله شاهدا على صحة نقله**.

ثم إن الأمر لا يقف عند هذه الرتبة، بل يتعداه إلى رتبة فوقها، وهي أن الإخبار في القول الثقيل لا يلبث أن يُحصِّل منه المتلقي معنى «الاهتداء»، وأن **الإنهاض** لا يلبث أن يُحصِّل منه معنى «الاقتداء»؛ وبيان ذلك أن تمام المراد بالإخبار في القول الثقيل ليس نقلَ الحقائق الدينية إلى المتلقي كما تُنقل إليه الحقائق الكونية لينظر فيها بعقله، بل هو إفهامه بأن كل واحدة من هذه الحقائق إنما هي **نور موصول بالملقي الأعلى** ليهتدي به في صلاح حاله وفلاح مآله، مع العلم بأن النور هو كل أمر يهدي إلى الحق؛ كما أن تمام المراد بالإنهاض في القول الثقيل ليس حثَّ المتلقي على العمل فحسب، بل دعوتَه إلى **أخذ عمله عن نموذج يُقتدَى به**؛ وهذا يعني **أن الناقل لا يمكن أن تكتمل ترجمته للقول الثقيل ولا، بالأحْرى، أن ينفع بها، حتى يصير قدوة للمتلقي، فيأخذ عنه عمله أخذه بنقله**، وإلا فلا أقل من أن يطمئن إلى صحة هذا النقل؛ **فلا ترجمة للقول الثقيل لمن لا يُقتدَى به كما يُتلقى منه**.

وعلى الجملة، فإن ناقل القول الثقيل يستطيع أن يتحوَّل من الاختلاس إلى الاقتباس متى انتقل من ممارسة الترجمة لهذا القول إلى **ممارسة الترجمة عنه**، محصّلا بها فهما خاصا يرتقي بالحقائق الدينية إلى رتبة أنوار يهتدي بها المتلقي،

مقتديا بالناقل في هذا الاهتداء؛ ولما كان ما يأخذه المتلقي من القول الثقيل هو عبارة عن نور، فإن أخذه هذا يُعدّ **اقتباسا صريحا**، على خلاف الاختلاس الذي هو أخذ من نار، والحال أن الحقائق الدينية تصير نيرانا لمختلسها[11].

3.2.2. المقوم الثالث للترجمة التأصيلية هو **تحصيل الإذن بالترجمة**؛ لقد قدَّمنا أن الإذن الخصوصي بالترجمة هو الذي يجعلها ترجمة جبريلية كما قدَّمنا أن العارف باللسانيين: العربي والأعجمي، لا يكون مؤهَّلا لترجمة القول الثقيل، حتى يكتسب القدرة على الارتقاء من رتبة الناقل غير العامل إلى رتبة **الفاهم العامل**؛ ومع هذا، فإن تحصيل هذه القدرة لا يدل على أن تركَه للاختلاس إلى الاقتباس صار صفة راسخة فيه، بل قد يكون مجرد حالة عابرة يعود بعدها إلى الاختلاس؛ وحتى لا يعود إلى هذا الاختلاس ويصبح، بحق، ناقلا جبريليا، لا بد أن يحصّل الإذن الخصوصي بالترجمة، **بحيث ينتقل من استنطاق القول الثقيل بعقله إلى استقباله بقلبه**؛ وشتان بين «الاستنطاق العقلي» و«الاستقبال القلبي»؛ إذ الأول عبارة عن معالجة الشيء بواسطة الإدراك الذهني المجرد وحده، في حين أن الثاني ليس، كما ساد بذلك الاعتقاد، معالجة الشيء بواسطة الإدراك الوجداني وحده، وإنما هو **التوجه إلى الشيء بواسطة كل وسائل الإدراك الظاهرة والباطنة التي يملكها الإنسان على حالها الأصلي في التداخل والتكامل**[12]؛ وعلامة حصول المترجم على هذا الإذن الخصوصي علامتان اثنتان:

---

(11) تدبر الآية الكريمة: «وإذا ما أُنزلت سورة، فمنهم من يقول أيكم زادته إيمانا، فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهو يستبشرون، وأما الذين في قلوبهم مرض، فزادتهم رجسا إلى رجسهم وماتوا وهو كافرون» (الآية 125، سورة **التوبة**).

(12) نجد في القرآن الكريم عدة آيات تنسب مختلف الإدراكات إلى القلب، فضلا عن الإدراك العقلي؛ تدبر الآية الكريمة: «ونطبع على قلوبهم، فهو لا **يسمعون**» (الإدراك السمعي)، (الآية 99، سورة **الأعراف**)؛ «فإنها لا تعمى الأبصار، ولكن **تعمى** القلوب التي في الصدور» (الإدراك البصري)، (الآية 64، سورة **الحج**)؛ «إن تتوبا إلى الله، فقد **صغت** قلوبكما» (الإدراك السمعي)، (الآية 4، سورة **التحريم**)؛ «يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم» (الإدراك الذوقي)، (الآية 167، سورة **آل عمران**)؛ «ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله» (الإدراك اللمسي)، (الآية 23، سورة **الزمر**).

إحداهما، **أنه يصبح قادرا على أن يقرأ في قلبه كما يقرأ في كتاب**[13]؛ وتوضيح ذلك أن الناقل مطالَب بأن يتشبَّع بالإيمان، حتى كأنه مكتوب في قلبه، لا يحول ولا يزول؛ فكما أن القول الثقيل مكتوب في اللوح المحفوظ، فأنزله جبريل على قلب المتلقي الأول عليه الصلاة والسلام بلسانه العربي، فكذلك يصير الإيمان مكتوبا في قلب المترجم، نازلا منه منزلة لوحه الروحي؛ وإذا صار قلبه بهذا الوصف، استحق أن تتنزّل فيه معاني القول الثقيل بلسان عجمي؛ ومعلوم أن «التنزل» غير «النزول»؛ إذ التنزل هو تَلَقٍّ متجدّد لمعاني القول الذي تمّ نزوله بألفاظه على المتلقي الأول، عليه الصلاة والسلام؛ فإذا ما نطق المترجم بهذه المعاني القرآنية وقد صاغ لفظَها من عنده، كان كمن يقرأ في قلبه، مَثلُه في ذلك مثل المتلقي الأول الذي أُمِر، عليه الصلاة والسلام، بأن يقرأ، وليس بين يديه أي لوح يقرأ منه، إذ كان لوحُه هو قلبُه[14].

والثانية، **أن تزدوج روحه بروح ثانية من غير جنسها**؛ لا يخفى أن لكل كائن حي متحرك روحا خاصة به، وهي مبدأ كل مظاهر الحياة فيه؛ ولا يُعقل أن تحصل القراءة في القلب بواسطة هذه الروح الحياتية المشتركة بين الإنسان والحيوان، لاسيما أن هذه القراءة لا تتم إلا بعد أن يصبح القلب لوحا كُتب فيه الإيمان؛ يلزم من هذا أن هناك **روحا أخرى** غير هذه الروح الحيوانية، ولا بد أن تكون **روحا قدسية**، لأنها لا توجد عند المترجم الخالي من الإيمان، ولا حتى عند المترجم ذي الإيمان ما لم يكتسب القدرة على أن يمارس الترجمة **عن** القول الثقيل؛ والحق أنه لا يكتسب هذه الروح القدسية إلا المترجم الذي تاب

---

(13) تدبر الآية الكريمة: «أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم **بروح** منه»، (الآية 22، سورة **المجادلة**).

(14) جاء في سيرة ابن هشام: «قال رسول الله (ص): فجاءني جبريل وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب، فقال: اقرأ، قلت: ما أقرأ! قال: فغتّني به حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني، فقال: اقرأ، قلت: ما أقرأ!... قلت: فقرأتها ثم انتهى فانصرف عني، وهببت من نومي فكأنما **كُتبت في قلبي كتابا**»، **تهذيب سيرة بن هشام**، عبد السلام هارون، المجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت، ص، 52.

عن «بروميتيته»، وارتقى إلى رتبةٍ جبريلية، فأصبح فهمه عن هذا القول عبارة عن نور يُلقَى في قلبه لِيهدي به المتلقي.

وهكذا، يظهر أن المترجم قد يحصل على الإذن الخصوصي الذي يجعل نقله من القول الثقيل إلى لسانه الأعجمي اقتباسَ نور، لا اختلاس نار؛ ودليل حصوله على هذا الإذن أن الإيمان يغدو مكتوبا في لوح قلبه كما أن رُوحا جديدة يوكَل إليها تأييد أفعاله، فيكلم الناس بلسان قومه كلاما جبريليا، لا كلاما «بروميثيا»[15]؛ لكن الفرق بين هذا الإذن والإذنِ الذي تفرّد به المتلقي الأول، عليه الصلاة والسلام فرق لا يطوى؛ فإذنُه، عليه السلام، إذْنُ نُزول؛ أما إذْن المترجم، فهو إذْنُ تنزُّل؛ وهذا الإذن الثاني لا يعدو كونه تجديدا محدودا لأثر مخصوص من آثار الإذن الأول.

3.2. دفع أخطار البعد؛ لقد تبيَّن أن الترجمة التأصيلية للقول الثقيل توجب، لا أن يُنقَل إلى المتلقي، مع مراعاة خصوصيته التداولية، وإنما، على العكس من ذلك، **أن يُنقَل المتلقي إليه**، باعتبار أن مجال تحقُّق الذات هو هذا القول الأصلي، وليس القولَ المنقول إليه؛ كما أنها توجب، لا أن يؤتى بأمثال ألفاظه ومعانيه باختلاس ناره، وإنما **أن يتم التوسط في ذلك بقوة الإيمان ودوام العمل**، حتى تُولّد هذه الألفاظ والمعاني في القلب فهما خاصا تتلقفه لغة المتلقي تلقُّف النور المقتبس منها، هذا القلب الذي يكون قد كُتب فيه الإيمان

---

(15) لا نستغرب أن يصدر عن مصلح ديني كبير ومترجم بارع للتوراة هو «مارتن لوثر» (Martin LUTHER) كلاما يدل على أنه كان يستشعر ضرورة تحصيل هذا الإذن الخاص للقيام بترجمة النص الديني، إذ يقول:

"Ah, traduire n'est pas un art de tout un chacun comme le pensent les saints insensés; il faut, pour cela, un cœur vraiment pieux, fidèle, zélé, prudent, chrétien, savant, expérimenté, exercé. C'est pourquoi je tiens qu'aucun faux chrétien, ni aucun esprit sectaire ne peuvent traduire fidèlement", **Œuvres**, Labor rand Fides, Genève, 1964, p. 198.

«ليست الترجمة صناعة ينهض بها كل واحد من الناس كما يظن بلهاء القديسين؛ من أجل ذلك، يجب أن يكون للمترجم قلب تقي حقا، وأمين ومتفانٍ وورع ومسيحي وعالم وذو خبرة ودربة؛ لذا، لا أعدُّ المسيحي المنافق ولا صاحب الفكر الضيق قادرين على أن يضعا ترجمة أمينة».

ومُدّ بروح قدسية؛ ومتى اكتسب المترجم القلبَ المكتوب والقول المؤيَّد بالروح، أصبحت ترجمته دون غيرها من الترجمات تحظى بالإذن الخصوصي؛ وبهذا، تختص الترجمة التأصيلية بكونها ترجمة مأذونة.

ولما كان المترجم التأصيلي ناقلا مأذونا، أمكنه أن يدفع، عن نفسه وعن المتلقي، أخطار البعد التي تتهدد كل نقل غير تأصيلي للقول الثقيل؛ وهذه الأخطار، كما تقدم، على نوعين: «أخطار الابتعاد»[16] و«أخطار الإبعاد».

2 . 3 . 1. إمكان دفع أخطار الابتعاد؛ أشرنا إلى أخطار الابتعاد، وذكرنا منها ثلاثة بعضها أسوأ من بعض، وهي على الترتيب:

أحدها، **التطاول على القول الثقيل**؛ أسلفنا أن المترجم التأصيلي يدخل في علاقة اقتباس مع القول الثقيل، **ولا مجال للاقتباس من هذا القول إلا بعد حصول التعبد بلفظه ومعناه**، فيكون اشتغال المترجم بهذا الاقتباس، هو ذاته، **تعبُّدا**، مرتقيا به في درجات القرب؛ ومعلوم أن التطاول هو انتهاك لحرمة القول الثقيل، فيضادُّ التعبد؛ فإذن لا يجتمعان أبدا في قلب المترجم المأذون.

والثاني، **الاغترار بالإتيان بالمثل**؛ يضع المترجم التأصيلي نقله للقول الثقيل، وهو لا ينفك يستحضر في قلبه صفاته السنية من التعالي وعدم التناهي والكونية كما لا ينفك يلاحظ مفارقته لكل قول خفيف في وجوه لا تتناهى؛ إذ يفارقه في بيانه ونظمه وفي إخباره بالمجهول من الوقائع التاريخية وبالمستور من الحقائق الغيبية وأيضا في إيراده لدقائق التشريع وعجائب الكون، فضلا عن الأسرار الخفية التي ينطوي عليها سياق كل هذه الفوائد؛ ومن كانت هذه سيرته مع القول الثقيل، فلا يخطر على باله مطلقا أنه يقدر على أن ينقله على الوجه الذي يحفظ تمام ظاهره، ناهيك من باطنه، بل لا يرى في الفهم الذي أُوتيه إلا قبسا من نور؛ فلولا أن هذا القول ضمَّه إليه وانكشف له من ذاته، لما حظي بهذا القبس واستنار به قلبه.

---

(16) تدبر الآية الكريمة: «وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ **وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ** وَإِن يُهْلِكُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ»، (الآية 26 سورة **الأنعام**).

والثالث، **ممارسة التبديل والتحريف**؛ يدرك المترجم التأصيلي تمام الإدراك أن العلاقة مع القول الثقيل ليست **علاقة حياد**، لأن القول الثقيل يطالبه بأن يلتزم بما فيه من الطاعات؛ وعدم الالتزام بها يعرّض أداءه في لسان آخر إلى التبديل؛ ولا هي، على العكس من ذلك، **علاقة تدخُّل**، لأن هذا القول لا يُكرَه على تضمُّن ما ليس فيه، والإكراه يعرّض هذا الأداء إلى التحريف؛ وإنما هي **علاقة تقرُّب**، وإرادة التقرب إلى هذا القول تجعله هو الآخر يتقرب إلى المترجم بأكثر مما يتقرب هو إليه، بحيث يصان المترجم على قدر إرادته من أن يُبدِّل سياقَ هذا القول أو يحرفه عن موضعه.

2.3.2. إمكان دفع أخطار الإبعاد: كما أشرنا إلى أخطار الإبعاد، وذكرنا منها ثلاثة تختلف باختلاف صفاته تعالى من «سمع» و«كلام» و«نظر»:

أحدها، **عدم الاستماع**؛ يعرف المترجم التأصيلي بأنه مطالَب أكثرَ من غيره بأن يقرأ القول الثقيل بما يجعل الملقي، سبحانه، يستمع لقراءته ويتقبل منه ترجمته؛ ولا مطمع في هذا الاستماع القدسي لهذه القراءة ما لم يكن المترجم قد سمع ما قرأ واستجاب لما قضى به المقروء؛ ومتى قام بهذا الشرط، يكون الملقي الأعلى هو الذي أسمعه ما سمع وهداه لما اهتدى إليه؛ فحقيقة الاستماع الإلهي للمترجم إنما هي إسماعه ما سمع.

والثاني، **عدم الكلام**؛ يدرك المترجم التأصيلي أكثر من غيره أنه أمام كلام ليس كمثله كلام؛ لذا، فإنه يتطلع إلى أن يقرأه ويعيه بغير العقل المألوف الذي يقرأ ويعي به سواه؛ ولا سبيل إلى تحصيل هذا العقل الفائق ما لم يرزقه المتكلم الأسمى روحا من عنده؛ لذلك، تراه يستغرق بجوارحه في العمل وبقلبه في المقروء، حتى يستشعر حضور هذا المتكلم في كل كلمة من كلماته ويسمع خطابه في رُوعه؛ فحقيقة الكلام الإلهي للمترجم إنما هو تأييده بروح قدسية.

والثالث، **عدم النظر**؛ يعلم المترجم التأصيلي أكثر من غيره أن القول الثقيل لا يغيب عنه قائله الأعلى أبدا ولا يمكن أن يُغيَّب عنه مطلقا، كما يغيب ويُغيَّب غيرُه عن أقوالهم، بحيث يتصرف بها القراء على هواهم؛ لذا، تجده يستحضر نظر القائل الأسمى ومراقبته لعمله وهو ينقل قوله الثقيل إلى لسان لم

ينزل به، مُوقنا بأنه لو لم يُبصّره ـ سبحانه ـ بما ينقل وكيف ينقله، لفسد عمله؛ ومع هذا، فمهما أجاد في نقله، فإن عمله يظل معرضا للخطإ ولو أن قلبه لا يقصده، بل ينكره؛ فحقيقة النظر الإلهي إلى المترجم إنما هو النظر إلى قلبه.

وفي الختام، نُجمل ما ذكرناه، فنقول إن القول الثقيل يتصف بالتعالي واللاتناهي والكونية ولو أنه نزل في لسان بشري بعينه، وهو اللسان العربي؛ والاشتغالُ بترجمته بغير استيفاء الشرائط التي توجبها هذه الصفات يوقع صاحبه في التعامل «البروميثي» مع هذا القول الإلهي، ويعرِّضه لأخطار الابتعاد عن هذا القول وأخطار إبعاد قائله الأعلى له؛ ولا ترجمة بمقدورها أن تستوفي هذه الشرائط سوى الترجمة التأصيلية، حيث التأصيل لا يعنى رد القول الثقيل إلى القول الخفيف كما فعل بعضهم، وإنما يعني **إقامة الذات في القول الثقيل**؛ والحال أنه لا إقامة لها فيه إلا بانتقال المترجم من مختلس للنار إلى مقتبس للنور، ومن فاقد للإذن القلبي إلى مالك لهذا الإذن بفضل ما يحصِّله من قدرة على قراءة القول الثقيل بكل مداركه وقد رَشحت بالإيمان وتأيَّدت بالروح؛ والمترجم الذي يكون بهذا الوصف، لا تراه إلا متقربا بنقله الخفيف إلى الملقِي الأعلى، فلا يتطاول ولا يغتر ولا يبدِّل ولا يُحرّف، متشوّفا أيما تشوُّف إلى أن يستمع هذا الملقي الأعلى إليه، ويكلمَه، وينظر إليه، عسى أن تثقل كلماتُه في الميزان في اليوم الثقيل؛ «والوزن يومئذ الحق، فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون»(17).

(17) الآية 8، سورة **الأعراف**.

الفصل السادس

عولمة الاقتصاد وأزمة القيم

نحتاج في البدء إلى وضع تعريفين مجملين نبني عليهما تحليلنا وتقويمنا للعولمة؛ أحدهما، تعريف للقيمة؛ والثاني، تعريف للعولمة.

أ. **تعريف مجمل للقيمة؛** اعلَمْ أن القيمة هي معنى خفي يجده الإنسان في قلبه ولا يدركه بحسه؛ لكن، مع وجود هذا الخفاء، يبقى هذا المعنى هو الذي يَهديه في حياته ويَرقى بإنسانيته؛ أو، بصيغة أوجز، إن القيم هي عبارة عن **معان فطرية هادية وسامية**.

وكما أن الإنسان فُطر على هذه المعاني الخاصة، فكذلك فُطر على شيء آخر يتجلى فيه مدى التزام الإنسان بهذه المعاني في طلبه لأسباب الحياة، وهذا الشيء الآخر هو عبارة عن **إرادة خاصة** نسميها بـ«**إرادة الانتشار في الأرض**».

ب. **تعريف مجمل للعولمة؛** اعلَمْ أن العولمة عبارة عن **التجلي الحاضر لإرادة الإنسان في أن ينتشر في الأرض**، بحيث يسعى هذا الإنسان إلى أن يحيط بجميع أطراف العالم.

وحينذاك، يتخذ **السؤال الأساسي** الذي يتعين الجواب عنه الصورة التالية:
هل العولمة، باعتبارها تجليا لإرادة الانتشار في العالم بأسره، تلتزم بالقيم، بحيث تكون عولمة مهتدية ومتسامية؟

1. النقد القيمي للعولمة

لقد اقترنت هذه الإرادة في الانتشار بالنشاط الاقتصادي والتجاري أيما

اقتران، متمثلا في آليته الأساسية التي هي **السوق**؛ وقد اتخذت هذه السوق فيه شكلا متفردا لم يسبق له نظير في تاريخ الإنسانية، حتى انعكس فيه مفهوم «السوق» على نفسه، **فأصبح السوق يُسوّق نفسه**.

ذلك أن هذه الإرادة في الانتشار لم تكتف بأن **تُضفي طابع السلعة على أشياء مادية** كانت غير مسلَّعة، مقوّمة لها، لا، بحسب أثمانها الحقيقة، وإنما بحسب استعداد المستهلك لدفع هذه الأثمان، بل أيضا لَحِق **التسليعُ الخدمات والشغل والبشر**، بل لَحِق مختلف دوائر النشاط الإنساني، بما فيها **الأشياء الروحية**، حتى أضحى الحديث عن أسواق خاصة للسلع الدينية، يتبضَّع فيها المرء ما يهواه من غرائب المعتقدات والطقوس ما لم نشهد له مثيل؛ وليس هذا فقط، بل لا تنفك هذه الإرادة الجامحة في الانتشار تصطنع **أسباب الاحتياج والطلب بغير انقطاع**، جاعلة المستهلك لا يفتأ يركض وراء بضائع لم يكن يَجد الحاجة إليها، تحت ضغط سيل جارف من الإعلانات والإشهارات تبُثها **وسائل الاتصال ووسائط الإعلام التي أضحت تُحقق طيا للزمان والمكان لم يُعهد له سابق**.

وقطعت إرادة الانتشار شوطا أبعد من ذلك، **فجعلت التسليع يجري على المال النقدي نفسه** ـ وهو المفروض فيه أن ينزل رتبة الوسيلة في كل تبادل وتعامل ـ فتحوّلت العملات من دورها كوسيط لتبادل السلع إلى بضاعة يُتاجَر فيها بحسب تقلبات معدلات الفائدة، كما يُتاجر في المنتوجات المادية بحسب تقلبات أثمانها، **وأصبحت الأبناك أهمّ من الوحداث الإنتاجية**.

وحتى يبلغ هذا التسليع منتهاه، سعت هذه الإرادة إلى **تحرير السوق**، مؤسسات وآليات، من القيود التي قد تَحدُّ من بسط سلطانها على المستهلكين أينما كانوا، انطلاقا من القيود على الشركات العابرة للأقطار وعلى تنقلات الرساميل المختلفة، وانتهاء بالقيود على العروض والطلبات، حتى **جعلت العالم أشبه بسوق كبيرة واحدة**، يتولى أمرَ إدارتها قلةٌ من كبار المستثمرين الذين يرتحلون برساميلهم إلى حيث يجدون مزيدا من الحريات، ويُحققون مزيدا من الأرباح.

1 . 1. السلوك الأخلاقي للانتشار التسليعي في العالم؛ من هنا، يتضح أن العولمة هي عبارة عن **الانتشار التسليعي في العالم بأسره**؛ كما يتضح أن هذا الانتشار يستند إلى **سلوك أخلاقي مخصوص له سمات محددة.**

1 . 1 . 1. الخلو من القيم الفطرية؛ إن القيم بالمعنى الذي حددناه ـ أي أنها معان هادية وسامية يحملها الإنسان في فطرته ـ **لا تجد لها مكانا** في هذا الانتشار التسليعي؛ ويرجع ذلك إلى **أن الأشياء والعلاقات فيه أضحت تُقدَّر بمقابلاتها النقدية، أي بـ«الأثمان»**، حتى ولو كانت أمورا معنوية أو أمورا مادية يجد فيها المرء متَّسَعا لغير هذا التقدير النقدي؛ والثمن، في عرف الأخلاقيين، يُضادّ القيمة؛ **فالشيء القيّم لا ثمن له، والشيء المثمَّن لا قيمة له**؛ وإذا كان استعمال لفظ «القيمة» أمرا مألوفا داخل مسارات هذا الانتشار الاقتصادي، فلا يعدو كونه يدل على ما يدل عليه لفظ «الثمن»، أو يدل على **قيمة كسبية غير فطرية ابتدعها** هذا الانتشار لأغراضه التنظيمية.

1 . 1 . 2. إهدار كرامة الإنسان؛ لا ينفك هذا الانتشار التسليعي يُهدر كرامة الإنسان ولو انتحل من القيم ما انتحل (نحو «الديمقراطية» و«السعادة»)، بحيث كلما زاد هذا الانتشار شدة، زاد هذا الإهدار على قدرها؛ وبيان ذلك من وجهين: أحدهما أن **المرء هنا تُقدّر قيمته بحسب استحقاقه، واستحقاقُه يعني إسهامَه في الدفع بعجلة التسليع، إن نجاعة إنتاجيةً أو مردودية مالية**؛ وواضح أن «التسليع» و«التكريم» ضدان لا يجتمعان؛ والوجه الثاني، أن القيم التي يتسامى بها الإنسان تتفرع أصلا على وجود الكرامة الإنسانية، وقد ذكرنا أن هذا الانتشار المسلِّع لا يعرف إلا لغة الأثمان؛ أما **لغة القيم التي تتأسس عليها هذه الكرامة فهي مفقودة فيه**، إلا أن يكون المقصود بلفظ «القيم» القيم الكسبية.

1 . 1 . 3. إطلاق العنان لحرية الفرد؛ يجعل هذا الانتشار من الفرد **الوحدةَ المرجعية الأساسية في المجتمع**، مقدّما مصالحة الخاصة على المصالح العامة؛ **ولا مصلحة تعلو على حفظ حريته كاملة**، بحيث ينبغي أن لا تُكرِهه الدولة ولا المجتمع على شيء، وأن تُزال عن طريقه الحواجز وتُمنع التدخلات في تصرفاته، بل ينبغي العمل على توسيع نطاق مصالحه حتى تشمل

بعض المصالح التي كانت تعود إلى الدولة أو المجتمع، نظرا **لأنه أقدر على المبادرة والاستثمار والإنتاج**، فيزداد بذلك التسليع والاستهلاك.

1.1.4. الاستغراق في الأنانية؛ لا يقتصر الانتشار التسليعي على أن يقدِّم المصالح الاقتصادية للفرد على غيرها، بل كذلك **يعمل بكل تصميم وتخطيط على أن يرسّخ في نفسه روح التنافس بلا شفقة وحب الربح بلا حد**، معتبرا أن منطق هذا التنافس والربح كفيل بأن يبلغ بالإنتاج والاستهلاك أقصى غاياتهما؛ ومن شأن هذا الترسيخ الممنهج أن يجعل الفرد يندفع بالكلية في التعامل مع مختلف مصالحه تعاملا **تسليعيا** صريحا، مستغرقا في أنانيته، بل مبديا **نزعة نرجسية بالغة**.

1.1.5. الاستبداد بالقوة؛ إذا كان هذا الانتشار قد أفصح عن الباعث عليه، وهو **الربح اللامحدود**، فإنه سكت عن مقصده النهائي، بل قد تستَّر عليه بإظهار أنه يتخذ لمساره مقاصد أخرى؛ لكن هذا الإفصاح عن الباعث لا يترك مجالا للشك في طبيعة هذا المقصد؛ ذلك أن الربح اللامحدود يولد التكديس الفاحش للمال الذي يتولد منه، بدوره، تحصيل أسباب القوة؛ **وتحصيل هذه الأسباب**، لا محالة، **يُغري الرابح**، وقد بلغت منه الأنانية مبلغا، **بأن يُظهر تفوُّقه على من لا يملك هذه الأسباب**، وبالتالي أن يمضي في الحيلولة بينه وبين تحصيلها كما حصّلها هو؛ وبهذا، يكون المقصد النهائي لهذا الانتشار هو **التسلط الشامل لأقوى الرابحين على الآخرين**، أي **على الخاسرين**.

1.1.6. التمسك بالمادية المنسَّقة؛ يؤدي الانتشار التسليعي إلى إنشاء «مادية» ليست كسائر الماديات، إذ أنها ليست مادية عفوية ناتجة عن حب المال لدي بعض الناس، وإنما **مادية علمية منسَّقة مبنية على تعقيل تام للسلوك الإنساني، تعقيلٍ يستثمر أحدث أسباب التقدم العلمي والتقني**؛ ولَمّا كانت هذه المادية بهذا الوصف، جاز أن نصطلح عليها باسم: «**الإخلاد إلى الأرض**»[1]؛ ذلك لأن هذا الإخلاد لا يبتغيه إلا من أوتي أسباب العلم واختار

---

(1) تدبر الآيتين الكريمتين: «وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِيَ آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ =

استخدامها، لا في الارتقاء بإنسانيته، بل في **توسيع حاجاته الجسدية**؛ وفي هذا الانحراف دلالة على أن العلم الذي اقترن بهذا الانتشار **ليس علما إيمانيا، وإنما علما دنيويا عَلمانيا**، ولا هو علم نافع كله، بل ثبت أن ضرَره على مآل الإنسان جد كبير.

بناء على ما تقدم ذكره، يمكن أن نضع للعولمة التعريف التفصيلي التالي، وهو:

- إن العولمة **عبارة عن انتشار تسليعي في العالم يوصّل إلى الإخلاد إلى هذا العالم** المرئي عن طريق العمل بالقيم التالية، وهي: «الحرية المتسيبة» و«التنافس المفترس» و«الربح المتوحش» و«الأنانية المفرطة» و«القوة المستبدة» و«المادية المنسَّقة».

2.1. أشكال الفساد المترتّبة على العلاقة التسليعية؛ لَمّا كانت هذه القيم تضادُّ القيم الفطرية، ظهر أنها عبارة عن قيم كسبية لا تُحقّق للإنسان الهداية والارتقاء المطلوبين اللذين تُحقّقهما له القيم الفطرية، بل إنها، على العكس من ذلك، تسعى في تضليله والنزول برتبته، متسببة في «فساد كبير في الأرض»؛ فلنُذَكّر هنا ببعض وجوه هذا الفساد التي ترجع كلها إلى العلاقة التسليعية التي أصبحت تربط الإنسان بالأشياء في هذا العالم؛ وقد اتخذت هذه العلاقة أشكالا ثلاثة أساسية اختصَّ كلٌّ واحد منها بمفاسد معينة؛ وهذه الأشكال هي: «العلاقة التسليعية التي تربط الإنسان بالطبيعة» و«العلاقة التسليعية التي تربط الإنسان بالآخرين» و«العلاقة التسليعية التي تربط الإنسان بنفسه».

1.2.1. الفساد الذي يترتب على العلاقة التسليعية التي تربط الإنسان بالطبيعة؛ يتمثل هذا الفساد، إجمالا، في إيذاء الطبيعة بما يجعل آثار هذا الأذى تقع على غير فاعليه، فضلا عن فاعليه؛ وآثار هذا الإيذاء المتعدي بادية للعيان

= مِنَ الْغَاوِينَ، وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ذَّلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (175-176، سورة **الأعراف**).

في البر والجو والبحر بين انثقاب طبقة «الأوزون» وتغيُّر المناخ وتزايد التلوث وتآكل التربة وزحف التصحر وانقراض بعض أنواع الحيوان؛ ولا يعنينا هنا ذكر هذه الآثار المعروفة للجميع بقدر ما يعنينا بيان المواقف الأخلاقية التي تمَّ اتخاذها إزاءها بعد أن ثبتت أخطارها على البشرية كافة.

فواضح أن المسؤولية عن هذه الآثار تقع بالأساس على الدول الكبرى التي تقود الانتشار التسليعي في العالم، وتمارس كل الضغوط السياسية والاقتصادية لتسريع وتيرته، سواء عن طريق اتخاذ تدابير خاصة بكل واحدة منها أو عن طريق المؤسسات الدولية (مثل «البنك الدولي» أو «الصندوق المالي الدولي» أو «المنظمة العالمية للتجارة» أو «مجموعة السبعة ثم الثمانية»)؛ لكن المفارقة هي أن أكثر هذه الدول تسبّبا في هذا الانتشار هي أقلُّها تحمسا لتحمل المسؤولية عن آثاره أو مفاسده، حتى بلغ الأمر بأقواها بأن أعلن رئيسُها رفضه لهذه المسؤولية، بحجة «أن مصالح بلده مقدَّمة على مصالح أي بلد آخر، وأنه لا يمكن أن يفعل شيئا يضر باقتصاد بلده».

ولا يخفى أن في هذا المنطق من وجوه الاعوجاج ما لا يليق بمقام قائله، ولا يقع فيها إلا من انبنى الانتشار التسليعي عنده على القوة المستبدة؛ أولها، أن الدفع بالانتشار التسليعي إلى أقصاه يوجب على فاعله أن يتحمل أكثر من غيره تبعاته، وهذا الرئيس هو أول الفاعلين؛ والثاني، أن تسليمه بأن حظ بلده من أسباب هذه الآثار أو المفاسد أوفرُ من حظ غيره يُلزمه بأن يكون أحرص من سواه على إيجاد الأسباب المضادة التي تسهم في دفع هذه الآثار؛ والثالث، أن تقديمه للمصالح الاقتصادية القومية في عالم هو صائر حتما إلى التوحد تحت راية التسليع لا يُحفِّز غيره على التضحية ببعض مصالحه القومية من أجل بناء هذا العالم الذي يُفترض أن يدار بِحَكامة واحدة؛ والرابع، أن في تصريحه بتقدُّم مصالح بلده على غيرها ادعاء لأفضلية قومه بلغ الغاية في الوقاحة، بحيث لا يمكن إلا أن يلقى الاستهجان من كل العقلاء في هذا العالم الواحد.

1.2.2. الفساد الذي يترتب على العلاقة التسليعية التي تربط الإنسان بالآخرين؛ يتمثل هذا الفساد، إجمالا، في إيذاء الآخرين بما يجعل آثار هذا

الأذى تضُرُّ بكرامتهم؛ وآثار هذا الأذى كثيرة لا تخفى على أحد، كانتهاك حقوق الإنسان وتدمير الخدمات العامة، وتزايد التفاوت الاقتصادي بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب، وتراكم الديون على بلدان الجنوب، واشتداد مسلسل الإفقار فيها، معرّضا أهلها لمزيد الجوع والمرض، وتزايد الفروق بين الطبقات في كل بلد منها، وتعرُّض فئات واسعة منها للبطالة أو الإقصاء أو التهميش، وإعلان الحروب عليها أو إشعال الفتن فيها، وانتشار السلاح بين الأفراد، ووفرة حقول الألغام، والإبادة الجماعية، والتعذيب والعنصرية وكراهية الآخر والاتجار في الأعضاء البشرية، والإرهاب العشوائي والإرهاب المنظم؛ وأخيرا أشكال فَرض المجانسة على الشعوب كالتأحيد العلمي والتقني والتأحيد السياسي والتنميط الثقافي.

وهذه المفاسد، على تنوعها، تندرج كلها تحت مسمّى «آفات توسيل الإنسان في العالم»؛ والمقصود بـ«**التوسيل**»[2] هو ــ كما هو معروف ــ معاملة الإنسان على أنه وسيلة لغيره، لا على أنه غايةٌ في ذاته؛ والانتشار التسليعي لا يمكن إلا أن «يوسّل» الإنسان، نظرا لأن الشيء الذي اتخذه غاية مطلقة إنما هو تكديس الربح بلا انقطاع، وكلُّ شيء عداه ينبغي أن يكون خادما لهذا الغرض المادي، بل يكون لهذا الشيء الخادم من الاعتبار والفضل على قدر هذه الخدمة؛ وهكذا، يعمد الانتشار التسليعي إلى قلب القيم والمبادئ، حيث إنه «يوسِّل» ما كان يُعَدُّ عند الناس غاية ولو كان روحا حية، و«يُغيّي»[3] ما كان يُعدُّ عندهم وسيلة ولو كان مادة جامدة؛ والشاهد على ذلك أن المال، بعد أن كان هو الوسيلة المثلى لتبادل السلع، صار هو نفسه سلعة تُطلب لذاتها في أسواق مالية تنتابها التقلبات وتتزاحم عليها المضاربات؛ غير أن هذا القلب للقيم والمبادئ ما لبث أن مَكَر بهذا الانتشار، فجعل مقصوده الأول ينقلب إلى نقيضه، إذ يجلب الخسارة من حيث يَظُنّ أنه يجلب الربح؛ وهل من خسارة أكبر

(2) نقترح مصطلح «التوسيل» في مقابل المصطلح الأجنبي: "Instrumentalisation".

(3) قولنا: «غيّاه» هنا بمعنى «اتخذه غاية» في مقابل قولنا: «وسَّلة»، أي «اتخذه وسيلة».

من تلك التي تجعل هذه الأرباح، على ضخامتها، في غاية الهشاشة، تعبث بها حسابات المُضارِب وتفتك بها تقلبات السوق، حتى يضطر أصحابها إلى أن يفروا بها من مكان إلى مكان باحثين لها عن أمان، فضلا عن أنه كلما زادت أقدارها، اشتد خوفهم عليها، وأي معنى يبقى للربح مع وجود خوف عليه أشبه بخوف الظمآن على ما حسبه ماءً أن يجده سرابا!

1.2.3. الفساد الذي يترتب على العلاقة التسليعية التي تربط الإنسان بنفسه؛ يتمثل هذا الفساد، عموما، في إيذاء الفرد لنفسه بما يجعل آثار هذا الأذى تضُرُّ بسعادته؛ وآثار هذا الأذى يجمعها مسمَّى «الانحلال الخلقي» بين تعاطي المخدرات والإدمان على المسكرات والانغماس في الشهوات وتطبيع الشذوذ الجنسي وتجويز الزنا وتشريع البغاء والتصرف المطلق بالجسد.

والملاحظ أنه ليس في أنواع النشاط الإنساني كالانتشار التسليعي إيهاما للفرد بأن السعادة لا تتعدى أفق هذا العالم المرئي، وأنها قائمة في جمع الثروة المادية والزيادة من الاستهلاك؛ وعلى هذا، فإنه بقدر ما يوسّع الانتشار التسليعي قدراته ويقوّى شبكاته في العالم بأسره، متوسلا في ذلك بعلوم جد متطورة وبتقنيات جد متفوّقة، تَجد هذا الفرد يزداد اعتقاده بأن سعادته منوطة بتمام الالتزام بالقيم الكسبية التي توجّه هذا الانتشار؛ فيندفع في ممارسة حريته المطلقة في جلب مصالحه الخاصة، لا يبالي إن وافقت أو خالفت المصلحة العامة، لأن هذا الانتشار يسلّم بأن هناك يدا خفية في السوق هي التي تتولى توفير السعادة للجميع؛ كما أنه لا يبالى إن ظهرت الفروق في جمع الثروة بينه وبين غيره، لأن هذا التفاوت يبدو أمرا محتوما في مسار هذا الانتشار، فضلا أنه يوافق القيم التي يتأسس عليها، حتى نكاد نلمس عند هذا الفرد ما يشبه تأليها لهذا الانتشار التسليعي، وخضوعا لقانونه أشبه بالعبادة منه بشيء آخر، مما يشي بظهور دين جديد في هذا الزمن لا يُعلِن عن اسمه هو «دين السوق».

وجملة القول في نقد العولمة أنها عبارة عن انتشار تسليعي في هذا العالم المرئي يوصّل إلى الإخلاد إليه عن طريق العمل بالقيم الكسبية التالية، وهي: الحرية المتسيبة والتنافس المفترس والربح المتوحش والقوة المتسلطة والأنانية

المفرطة والمادية المنسَّقة، متسببةً في فساد كبير في العالم يتجلى في إيذاء الطبيعة بما يجعل آثار هذا الأذى تقع على غير فاعليه، فضلا عن فاعليه؛ كما يتجلى في إيذاء الآخرين بما يجعل آثار هذا الأذى تضُر بكرامتهم؛ ويتجلى أخيرا في إيذاء الفرد لنفسه بما يجعل آثار هذا الأذى تضُر بسعادته.

2. العلاج القيمي للعولمة

إن الانتشار التسليعي الذي امتد امتداد العالم، وأصبح يتهدده بأسوإ المفاسد والأخطار والأهوال، لا بد أن يجعل الهمم الواعية، أفرادا وجماعات، منظمات ومؤسسات، تتنادى إلى تدارك هذا **الوضع** «**القيامي**»[4] **الذي ينذر بكوارث تمحق الإنسانية**؛ فانعقدَت شتى المنتديات والملتقيات، واحتَشدت الجماهير في تظاهرات، عسى أن تُثني أرباب هذا الانتشار عن مزيد التسليع للعالم، حتى تُصلِح من أحواله ومآلاته؛ بل تطلَّعت بعض هذه الفعاليات إلى إيجاد **عالم بديل** يكون أرحم بالعباد والبلاد، حاملة شعار: «في الإمكان وجود عالم آخر»، بل داعية إلى التخلي عن مبادئ طالما قُطع بصوابها وصلاحها، واعتُبرت أساس الحضارة مثل «**مبدإ التقدم**» و«**مبدإ النمو**» و«**مبدإ التنمية**».

2. 1. الأخلاقيات العالمية وإصلاح العولمة؛ في سياق هذا الهم بالشأن العولمي، استصلاحا أو استبدالا، **عُرِضت قيَم أخلاقية يُظَن** أنها قادرة على أن تُنقِذ العالم من قبضة التسليع، منها قيم قديمة شكَّلت أركانا للحداثة مثل «الكرامة الإنسانية» و«حقوق الإنسان» و«العدل» و«المساواة»؛ ومنها قيم جديدة مثل «المسؤولية الاجتماعية» و«التضامن الاقتصادي» و«المواطنة العالمية» و«السلام العالمي» و«احترام الطبيعة» و«التعامل الرحيم»، و«الشراكة»، و«المشاركة» و«الاحتياط»، و«الوقاية».

ليس هذا فقط، بل وُضع مصطلح جديد لِيدل على نشأة **علم أخلاقي** يتولى تقويم مسار هذا الانتشار التسليعي في العالم، وهو: «**الأخلاقيات**

---

(4) الصفة «القيامي» مشتقة من اسم «القيامة» في مقابل اللفظ الأجنبي: "Apocalyptic"

العالمية»[5]؛ وابتداء من سنة 1990، صدرت دراسات مختصة عن مؤسسات مختلفة حول هذا الموضوع، تلتها مؤلفات لأخلاقيين كبار أفردوها لهذا العلم الوليد[6]؛ وقد سبق أن ذكرنا بعض الوثائق الهامة التي نشرتها منظمات ومؤسسات دولية ومعاهد بهذا الشأن، منها «الإعلان من أجل أخلاق عالمية» (1993) و«جوارنا العولمي» (1995)، و«تنوُّعنا الخلَّاق» (1995)، و«الإعلان العالمي لمسؤوليات الإنسان» (1997)، ومشروع الأخلاق العالمية لليونسكو (1997) و«الإعلان عن حقوق وواجبات الإنسان» (1999)[7].

ولئن كان المجال لا يتسع لإعادة الكلام في هذه الأخلاقيات المتصدِّية للانتشار التسليعي في العالم، يمكن أن نبدي عليها الملاحظات التالية:

2.1.1. تهذيب العولمة؛ لم تكن الأخلاقيات العالمية تقصد إيقاف الانتشار التسليعي، ولا بالأوْلى استبدال غيره مكانه، وإنما كان هدفها بالأساس **إصلاحه أو قل «تهذيبه»**، بحيث **يفقد الفعلُ الاقتصادي الصدارة التي حازها**، وتؤول إلى الفعل السياسي الذي يتولى، من الآن فصاعدا، توجيهه.

2.1.2. احتواء العولمة للأخلاقيات العالمية؛ استطاع الانتشار التسليعي **أن يحتوى المطالب الإصلاحية** التي جاءت بها الأخلاقيات العالمية، وإلا فلا أقل من أنه تحايل عليها وأخضعها لمقولاته مثل «الثمن» و«الكلفة» و«المردودية» و«الفعالية»، بل استطاع أن يستوعب أهمَّ قيمة تضمنتها، وهي «المسؤولية» فيما أسماه بـ**«التنمية المستدامة»**، علما بأنها التنميةُ التي يُراد لها

(5) آثرنا أن نترجم المصطلح الأجنبي: "Global Ethics" بعبارة: «الأخلاقيات العالمية»، بدل العبارة: «الأخلاقيات العولمية»، دفعا للبس الذي يعرض لهذا التعبير الأخير، لأنه قد يفيد معنى «الأخلاقيات التي تفرزها العولة»، وليس هذا هو المراد، وإنما المراد هو الأخلاقيات التي ينبغي أن تلتزم بها العولمة، حتى تتقي المساوئ التي دخلت عليها؛ وقد سبق تفصيل الكلام في هذه الأخلاقيات في الفصل الثالث.

(6) انظر بعض الكتب المذكورة لهؤلاء الفكرين في لائحة المراجع الأجنبية:
Hans KUNG, Zygmunt BAUMAN, Nigel DOWER

(7) انظر تفاصيل هذه الوثائق في الفصل الثالث الذي أفردناه للأخلاقيات العالمية.

أن تتحمل المسؤولية إزاء المحرومين، فتقضي حاجاتهم، وإزاء الأجيال، فتحفظ مستقبلهم، وإزاء البيئة، فتحمي مواردها.

2. 1. 3. أنْسَنة العولمة؛ تدَّعي الأخلاقيات العالمية **تحقيق نوع من «الأنسنة»** لهذا الانتشار التسليعي؛ لكنها لم تأخذ بكل أسبابها، **إذ غيَّبت كليا عنصر «الإيمان الديني»، بله عنصر «العمل الديني»**، مع أن بعض واضعيها هم من أشهر رجال اللاهوت؛ مما جعل هذه الأخلاقيات **تَحمل نفس القيم العَلمانية** التي يحملها الانتشار التسليعي، والتي لا يمكن أن تتجرد من لباس المادة، فأضحت غير قادرة على أن تُزوِّد العاملين بها بقيم تُمكّنهم، حقّا، من تجاوز قيم هذا الانتشار التسليعي؛ وحسبنا دليلا على ذلك ما أجمعت عليه هذه الأخلاقيات، وسمّته بـ«**القاعدة الذهبية**»، وهي تقضي بأن يُعامِل الإنسان غيرَه بما يُحب أن يُعامَل به؛ فقد أقرت هذه الأخلاقيات بوجود القاعدة منصوصا عليها في كل الديانات الكبرى، لكنها أصرَّت على فصلها عن أصلها الديني، وإيرادها في صيغة علمانية.

بناء على هذه الملاحظات، يتبيَّن أن الأخلاقيات الكفيلة بدفع مفاسد الانتشار التسليعي تحتاج إلى أن تأخذ بقيم توفي بالشروط الآتية:

أولها، **أن تكون قادرة على التزكية، بحيث تحوّل الشعور وترتقي بالسلوك**؛ وهذا يعني أن تنتقل من رتبة تقييد الاقتصادي بالسياسي ـ وهي رتبة «التهذيب» ـ إلى **رتبة تقييده المباشر بالأخلاقي**، مقابِلةً التنمية الاقتصادية بتنمية روحية أقوى منها تصرِف عن الإنسان وهْم «**الجبرية الاقتصادية**»، وتُحرك فيه داعية التغيير لواقع الانتشار التسليعي، **قاطعا لأسبابه وماحيا لآثاره**.

والثاني، أن **تكون قيما مستقلة بمنطقها، بحيث تقصُر عن استيعابها المقولات التسليعية**؛ ولا يتأتى لها ذلك إلا إذا كانت تشكل نسقا متكاملا يشدُّ بعضه بعضا أو، متى ازدوجت بالقيم التسليعية، أشاعت فيها الروح التي تحملها أو أخضعتها للعقل الذي يميّزها.

والثالث، أن **تكون قيما مغايِرة في عقيدتها، بحيث لا تندرج في الجنس**

الاعتقادي الذي تندرج فيه القيم التي انبنى عليها الانتشار التسليعي؛ فمعلوم أن القيم التسليعية علمانيةُ التوجه، ماديةُ التحقُّق تؤدي إلى إخلاد الإنسان إلى الأرض؛ فيلزم أن تكون القيم الدافعة للمفاسد التسليعية، على العكس من ذلك، **قيما إيمانية التوجه، روحية التحقق** تؤدي إلى **سير الإنسان في الأرض**، معتبرا بالأشياء، ناظرا في عواقبها.

ومتى سلمنا بالحاجة إلى القيم التي تنهض بهذه الشروط الثلاثة: «التزكية الخُلقية» و«الاستقلال المنطقي» و«المغايَرة العقدية»، لزم أن تكون الأخلاقيات المنبنية عليها قادرة على أن تُخرج الانتشار في الأرض من وصف «التسليع» إلى الوصف الذي يضاده، وهو «التقويم»؛ فمعروف أن التسليع يحدِّد قيمة الشيء بثمنه، فيلزم أن التقويم **لا يحدد قيمة الشيء بثمنه، بل يجعل قيمة الشيء لا ثمن لها، وحتى إذا ثبت أن للشيء ثمنا، فإنه يتعقّب فيه الوجه الذي يصير به موصولا بقيمة معينة**؛ وبهذا، يصبح الانتشار في الأرض الذي تتأسس عليه الأخلاقيات **انتشارا تقويميا، لا تسليعيا**، وتصبح العلاقات التي ينشئها، هي الأخرى علاقات تقويمية، لا تسليعية.

2.2. الأخلاقيات الفطرية وعلاج آفات العولمة؛ لنبين الآن كيف أن الأخلاقيات القائمة بالشروط المذكورة تقوم على مبادئ فطرية بمقدورها أن تدفع مفاسد الانتشار التسليعي، وأن تشكِّل لبنات **الانتشار التقويمي في العالم**، وهي كالآتي:

1.2.2. مبدأ الائتمان الفطري؛ يدفع هذا المبدأ المفاسد التي تدخل على العلاقة التسليعية التي يقيمها الإنسان مع الطبيعة، وينقلها إلى علاقة تقويمية معها تحفظ مصالحها؛ وصيغة هذا المبدإ هي:

- **لِتُسلّم بأن الإنسان مؤتمَن على كل مخلوق في العالم، كائنا ما كان.**

فواضح أن هذا المبدأ **ينصُّ على تحمُّل المسؤولية اتجاه جميع الكائنات**؛ ونجد، في اتجاهات الأخلاقيات العالمية المذكورة آنفا، مبدأ مشابها نسميه

بـ«**مبدأ المسؤولية الكسبية**»؛ إذ يدعو هو أيضا إلى أن يأخذ الناس بعين الاعتبار الآثار البعيدة التي تترتب على تصرفاتهم، فضلا عن دعوته إلى وصل الحقوق بالواجبات؛ لكن يبقى أن «مبدأ الائتمان» يمتاز عليه من جهة كون القيم التي تتفرع عليه هي قيم تزكي السلوك وتستقل بمنطقها وتختلف بعقيدتها؛ وبيان ذلك أن القيمة التي تتصدرها هي «**الأمانة**»، في حين أن القيمة الرئيسة التي تتفرع على «مبدإ المسؤولية» هي «**الحرية**» (بمعناها في المجال التداولي الغربي).

ولا خلاف في أن الأمانة **تقيّد التصرف بالمؤتَمَن عليه**، صيانةً ورعايةً، والمؤتمَن عليه هنا هو العالم بأسره؛ في حين أن الحرية قد تخرج عن كل قيد **وتقع في التسيب الكامل**، غير مكترثة بما تُحدثه من فساد في الأرض؛ فتكون الأمانة، بذلك، أوفى من الحرية بشرط التزكية، إذ تُقوّم أخلاق الناس بما يجعلهم يعاملون خيرات العالم، لا على أنها مجرد موارد يستغلونها، وإنما آيات لها اعتبارها.

كما أن الأمانة تدخل في **نسق مستقل** من القيم يطبعها **صفاء الوجدان** كـ«الثقة» و«الأمن» و«الصدق» و«العهد» و«الوفاء»، **فتكون أقوى من أن تحتويها قيم الانتشار التسليعي التي تطبعها دقة الحساب**، هذا إن لم تؤثّر بقوة في أساسه الاجتماعي، وتجعله يأخذ، تدريجيا، بأسباب التقويم، مغيّرا مذهبه في الربح الخالص، بينما الحرية ــ كما ذُكرـ ليست واحدة من قيم الانتشار التسليعي فقط، بل هي دعامته الرئيسة، بحيث لا يفتأ يتغلغل ويتوسّع بفضل تَمكُّنها فيه وتسبّبها في مزيد التنافس.

ثم إن للأمانة **دلالة روحية في نهاية السمو لا تبلغها الحرية** حتى ولو فرضنا جدلا انفكاكها عن التسليع؛ فهي هنا ليست سلعة أودعها إنسان لدى آخر يَعدُّه أمينا إلى حين استرجاعها منه؛ فإذا ضاعت أو أُتلفت ضَمِنها ودفع ثمنها، وإنما هي **أسرار عالم المخلوقات كلِّها**؛ إذ أودعها الخالق سبحانه لدى الإنسان، عارفا بما سيفعل بها، إن حفظا أو تبديلا؛ أما أهل حرية السوق، **فقد هانت المخلوقات عندهم لاستهانتهم بالخالق**، اغترارا بما أوتوا من برهان العلم وصولجان القوة، حتى كادوا أن يتألهوا في الأرض، فكِيد لهم أيما كيد

واستُدرِجوا إلى منتهى الفساد من حيث يظنون أنهم جاؤوا بغاية الإصلاح.

2.2.2. مبدأ التكريم الفطري؛ يدفع هذا المبدأ الثاني المفاسد التي تدخل على العلاقة التسليعية التي يقيمها الإنسان مع الآخرين وينقلها إلى علاقة تقويمية معهم تحفظ مصالحهم؛ وصيغة هذا المبدإ هي:

- **لِتُسلّم بأن الإنسان مكرَّم بتكريم الله له.**

فبيّن أن هذا المبدأ الثاني **ينصُّ على احترام الإنسان** كما ينص عليه ما نسميه، في المقابل، بـ«مبدأ الكرامة الكسبي» الذي أخذ به مؤسسو الحداثة؛ وقد جدّدت الأخلاقيات العالمية المذكورة الدعوة إليه بقوة؛ لكن يبقى أن «مبدأ التكريم الفطري» يَفضُله من حيث إن القيم التي تنبني عليه، هي الأخرى، قيم تتمتع بالتزكية والاستقلال والمغايَرة؛ وإيضاح ذلك أن القيمة التي تتقدمها هي «الكرم»، في حين أن القيمة الأساسية التي تنبني على مبدإ الكرامة الكسبي هي «الحق» (بمعنى حق الإنسان على غيره).

ولا يخفى أن «الكرم» يُشعر بأن الاحترام يتصف بخاصيتين، إحداهما أنه، على خلاف المعتقد السائد، **خيرٌ خاص لا يقوم بالفرد، استحقاقا له، بقدر ما يأتي من الآخر، تفضّلا منه**؛ والثانية، أن **كرامة الفرد متعلقة بإكرامه لغيره**، بحيث إذا زاد إكرامه له، زادت كرامته، وإذا نقص نقصت؛ في حين أن الحق يقضي بأن يَنسب الفرد الاحترام إلى نفسه ويجعله قائما بذاته، مطالِبا غيره بأدائه؛ **وشتان بين شعور الفرد بواجب احترام الآخرين وشعوره بحقه في الاحترام**؛ إذ الأول أزكى له وأحفظ للخير العام من الثاني.

كما أن النسق القيمي الذي يندرج فيه «الكرم» هو أيضا **نسق مستقل يدور على معاني العطاء** نحو «التقدير» و«الاعتراف» و«الشكر» و«الإحسان»، **فيمتنع على الانتشار التسليعي** ـ وهو يدور أصلا على أسباب التبادل ـ **أن يُدمْجه في قيمه النفعية ويَصرفه إلى تحقيق أغراضه المادية**؛ بل لا يسعه إلا أن يتقبل مزاحمته له، والتخفيف من وطأته، والسير نحو انتشار أفضل فيه من العطاء بقدر ما فيه من التبادل؛ أما الحق، فإن الانتشار التسليعي يُتقن لغته بما لا مزيد عليه،

عارفا كيف يتصرف في القوانين بما يخدم مصالحه الاقتصادية على حساب حقوق الدول، فضلا عن حقوق الأفراد.

ثم إن **الكرم يحمل معنى إيمانيا عميقا لا يحمله الحق**، ذلك أنه ليس كسبا يَنسبه المُكرَم إلى نفسه، بحيث يملك أن يتنازل عنه كما يفعل صاحب الحق عند ما يُكره على الانتشار التسليعي أو، على العكس، يَرضى به، وإنما هو **عطاء** أو، بالأحرى، **فيض موصول بالتكريم الإلهي الأصلي**؛ إذ الخالق ـ سبحانه ـ هو الذي كرّم الإنسان في عالم الغيب، وسخَّر له كل شيء في عالم الشهادة، بحيث **يكون تكريم الإنسان لأخيه الإنسان من تكريم الله له في عالم الروح**؛ وما ثبت للإنسان في عالم الروح لا يَفقِده في عالم الحس، حتى ولو سخَّر الانتشار التسليعي جنوده لتأجيج التنافس وتكديس الربح.

3.2.2. مبدأ التحرر الفطري؛ يدفع هذا المبدأ الثالث المفاسد التي تدخل على العلاقة التسليعية التي يقيمها الإنسان مع نفسه، وينقلها إلى علاقة تقويمية معه تحفظ مصالحه؛ وصيغة هذا المبدإ هي:

- **لِتُسلّم بأن الإنسان لم يُخلَق للتعبد للمال، وإنما للتعبد لرازق المال.**

فواضح أن هذا المبدأ الثاني **ينصُّ على ضرورة تحرُّر الإنسان من التبعية للمال**؛ ونظفر، في تيارات الأخلاقيات العالمية المذكورة، بمبدإ مماثل نسميه «**مبدأ التحرر الكسبي**»؛ إذ يدعو هو أيضا إلى التخلص من الهيمنة المطلقة للعامل الاقتصادي، باعتبار أن الأصل في الإنسان ليس هو الاقتصاد(8)؛ لكن مبدأ التحرر الفطري يمتاز عليه من حيث إن القيم التي تتفرع عليه، هي كذلك، قيم مزكّية ومستقلة ومغايرة؛ وبيان ذلك أن القيمة التي تأتي على رأسها هي «الرزق»، بينما القيمة الأساسية التي تنبني على مبدإ التحرر الكسبي هي: «الشغل»، باعتباره سببا للعيش الكريم.

أما وجه التزكية الخُلقية في «الرزق»، فيتمثل في كون الرزق **عطاءً بغير**

---

(8) قد أطلقوا على هذا الإنسان اسم "Homo oeconomicus"

مقابل ولا حدّ ولا حتى استحقاق من جانب الذي يتلقاه، وذلك على خلاف «الشغل» الذي يقترن بالأجر المحدود والحساب المضبوط؛ لذا، فإنه يكون أرفع للهمة، **تشبُّها بالذي يعطي ولا يأخذ، ويَمدُّ ولا يستمدّ**، وأدعى إلى التحلي بكريم الخلق الذي يفتح للإنسان عالما يغدو فيه الانتشار طريقا للحياة الطيبة.

وأما وجه الاستقلال المنطقي في «الرزق»، فإنه يتجلى في كون هذه القيمة تندرج **في نسق قيمي تطبعه معاني النعمة** كـ«الخَلْق» و«العبادة» و«المحبة» و«الرحمة» و«الزكاة» و«الخير» و«الحلال»؛ فلا يكون بمقدور الانتشار التسليعي ـ وهو الذي لا يعرف إلا أسباب العمل ـ أن يحتوي هذا النسق الرحيم، فيرده إلى الربح الشّرس، زاعما أنه يوصّل إلى السعادة والرفاهية؛ بينما الشغل عامل إنتاج يساهم في تمكُّن هذا الانتشار في العالم، فضلا عن **أنه هو نفسه سلعة يبيعها صاحبها لرأس المال**.

أما وجه المغايرة العقدية في الرزق، فيتمثل في كون هذه **القيمة تَحمل دلالة روحية كبيرة لا نجدها مطلقا في قيمة الشغل**؛ ذلك أن **الرازق واحد لا ثاني له**، وهو الخالق عينه، إذ خَلَق الإنسان وخلق ماله وتفضَّل عليه بنسبة هذا المال إليه؛ ألا ترى كيف أنه أقدره على أن يكسبه بيده ويَنسبَه إلى نفسه! كما أنه فطَرَه على الانتشار في الأرض، وهو قادر على أن يَفطُره على غيره من إمكانات النشاط البشري، بل هو قادر على أن يَفطره على ضد هذا الانتشار، ألا وهو **السير في الأرض والارتقاء بروحه إلى عالم أفسح من هذا العالم الذي أصبح يضيق بأهله!** فإذن هل من أحد، غير هذا الخالق الرازق، أحق **بالاستعانة به في** دفع هذا الانتشار الزاحف! وهل من نعمة أعظم من أن يكون خالصُ التعبد له يورّث الإنسان التحرر المطلق، فلا يستعبده شيء، بدءا بهمِّ الشغل، وانتهاء بطلب السعادة!

وجملة القول في علاج العولمة أنه لا سبيل إلى دفع مفاسدها إلا بوضع أخلاقيات قادرة على نقل انتشارها التسليعي الذي يَخلد بالناس إلى الأرض إلى انتشار تقويمي يرقى بهم إلى السير فيها؛ ولا قدرة لها على ذلك ما لم تأخذ بقيم

تحقق التزكية الخُلُقية في مقابل التنمية الاقتصادية، وتستقل بمنطق العطاء في مقابل منطق التبادل، وتختار قوة الإيمان بسلطان الخالق في مقابل قوة التعلق بقانون المادة؛ هذه القيم التي تنبني على مبادئ ثلاثة مقتبسة من الفطرة الإنسانية، وهي: «مبدأ الائتمان» الذي تتصدر فيه قيمة «الأمانة»، متولِّيا دفع المفاسد التي أصابت التعامل مع الطبيعة؛ و«مبدأ التكريم» الذي تتصدر فيه قيمة «الكرم»، مضطلعا بدفع المفاسد التي أصابت التعامل مع الآخر؛ ثم «مبدأ التحرر» الذي تتصدر فيه قيمة «الرزق»، ناهضا بدفع المفاسد التي أصابت التعامل مع الذات.

الفصل السابع

العلاقة بين الدين والعلم: أَطَلَبُ المعنى أم طلَبُ العمل؟

ليس المقصود بلفظ «الدين» هنا عموم «الكلام في الدين» كما هو الشأن في ما اصطُلح عليه عند المسلمين باسم «علوم الدين» عامة، أو باسم «علم الكلام» خاصة أو باسم «علم اللاهوت» عند غيرهم، وإنما المقصود به هو الكلام المنزل، أي «الوحي»؛ وكذلك ليس المقصود بلفظ «العلم» هنا عموم المعرفة المكتسبة، وإنما المعرفة المتوسِّلة بمنهجية اصطناعية مخصوصة كما تتمثل في العلوم العقلية والوضعية، لاسيما منها العلوم الطبيعية.

1. مسلَّمات العلاقة بين الدين والعلم

1.1. المسلَّمات؛ بناء على التحديد الإجمالي السابق للمفهومين: «الدين» و«العلم»، نضع المسلمات الآتية:

أولاها، أن العلاقة بين «الدين» و«العلم» علاقة بين علمين غير متجانسين ولا متكافئين: «علم أنزله الإله»[1] ـ أو قل «علم إلهي» ـ و«علم وضعه الإنسان»

---

(1) نذكر من الآيات التي يستفاد منها هذا المعنى ما يلي: «ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم، ما لك من الله من ولي ولا نصير» (الآية 120، سورة **البقرة**)؛ «ولئن اتبعت أهواءهم بعد ما جاءك من العلم، إنك إذن من الظالمين» (الآية 145، سورة **البقرة**)؛ «ولئن اتبعت أهواءهم بعد ما جاءك من العلم، ما لك من الله من ولي ولا واق» (الآية 37، سورة **الرعد**)؛ «وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم» (الآية 19، سورة **آل عمران**)؛ «ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم وهدى ورحمة» (الآية =

ـ أو قل «علم بشري»؛ ومن ثَمَّ، فلا مجال لأن نجعل من الدين ما كتبه الناس بأيديهم ولا ما نسجته خيالاتهم، كما أنه لا معنى لأن نُسوّي بين الأديان المنزلة وبين سواها من النّحل الموضوعة، وإلا جعلناها صادقة كلَّها أي، في نهاية الأمر، كاذبة كلَّها[2]؛ والصواب أن نسلِّم بأنَّ، في كل زمان، دينا واحدا، على الأقل، صادقٌ مُصدّق لِما صدَق من الأديان في الأزمنة التي سبقته؛ فالإله، بحكم كماله، لا يقول إلا صدقا في كل زمان؛ وعلى من ادَّعى اختصاص دينه بالصدق أن يُبرهن على أنه يوجد، على الأكثر، دين واحد يتمتع بهذا الوصف[3]، وهو دينه.

والثانية، أن العلاقة بين ذينك العلمين ليست علاقة نظرية نعقِد فيها مقارَنة مفصَّلة بين مفاهيم العلمين ومضامينهما المجرّدة، وإنما علاقة **عملية** يتطلب منا أحد طرفيها إتيانَ أفعال ومكابدة تجارب؛ ذلك أن المراد الإلهي من إنزال علمه ليس أن نقف على قيمته النظرية ومبانيه الاستدلالية، وإنما أن نتلقاه باستعداداتنا وقدراتنا العملية، فنتحقق به في سلوكنا، على اعتبار أنه هو وحده العلم الذي تَصلح به أحوالنا وتسعَد به حياتنا؛ وعلى هذا، فإن العمل لا يشكل هدفا للعلم المنزل فحسب، بل إنه يشكل **روحه الخالصة**، بحيث تصبح العلاقة بين العلمين ـ الإلهي والبشري ـ علاقة بين عمل رباني ونظر إنساني قد يليه التطبيق أو لا يليه.

= 52، سورة **الأعراف**)؛ «فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله» (الآية 14، سورة **هود**).

(2) لا شيء أبعد عن الحقيقة من القول بـ«النسبية الدينية» التي تقرر أنه لا تفاضل بين الأديان؛ انظر:

Max WEBER : **Le savant et le politique** (**العالم والسياسي**), introduction par R. ARON, pp. 7-52.

Roger TRIGG : **Rationality and Religion** (**العقلانية والدين**), pp. 49-69.

(3) عندئذ يسمى هذا الدين بـ«الدين القيم» في مقابل «الدين المعوج»، و«الدين المعوج» على نوعين: «الدين المحرَّف» و«الدين المزيَّف»، وهو الآخر على نوعين: «الدين الخرافي» الذي يتكون من الأخبار الكاذبة و«الدين السحري» الذي يتحدث عن الجن والقوى الخفية في الأشياء.

والثالثة، أن العمل الديني في هذه العلاقة بين الطرفين يتقدم على العلم النظري في الزمن والسعة، ذلك أن الخطاب الإلهي للإنسان ابتدأ مع فراغ الخالق من تسوية خَلْقه، بحيث تلقَّى منه الدين ولَمّا تتهيأ له أسباب العلم الوضعي؛ ثم إن الدين يخاطب كافة أفراد الأمة باعتبارهم مكلَّفين، بينما العلم لا يخاطب إلا فئة خاصة من الأشخاص باعتبارهم منظِّرين؛ كما أن الدين ينظِّم جميع مناحي الحياة لا يشذ عنها أي منحى، بحيث يجوز أن يقال إن الإنسان يوجد في الدين وجودَه في العالم، في حين لا يتعلق العلم إلا ببعض هذه المناحي.

والرابعة، أن العلم ينظر فيما يقع أصلا تحت حكم الدين، إذ أن الموضوعات التي يبحثها، كائنة ما كانت، تندرج في سياق الأعمال التي يشملها الدين؛ فلا يكاد العالِم يتعاطى النظر في أية ظاهرة كونية أو طبيعية أو حياتية أو إنسانية، حتى يضطر إلى الأخذ بأسباب عملية تستدعي حكم الدين؛ وهكذا، **فإن كل علم هو**، في نهاية المطاف، **بحث في مجموعة معيَّنة من مجموعات الأعمال التي يتكون منها النسق الديني**؛ فالعلم الطبيعي، على سبيل المثال، هو نسق من القضايا الطبيعية التي تدخل في بنيات عملية وأخلاقية يجري عليها التقويم الديني .

فمن خلال هذه الحقائق الأربع، يتبيّن أنه لا ينفع الناظرَ في هذه العلاقة أن يشتغل باستخراج أوجه الشبه بين الدين والعلم، لغة أو منهجا أو مقصدا، أو، على العكس، يسعى إلى التركيز على أوجه التباين بينهما من الجهات المذكورة، وإنما الذي ينفعه هو أن يتبيّن **السياق العملي** الذي يَرِد فيه العلم، فينظر كيف تعامل العلم الإنساني في مختلف مراحله مع هذا السياق؛ ولا يمكن أن يستقيم هذا النظر لصاحبه، حتى يكون قد وعى أن نظرَه هو نفسه واقع تحت تأثير هذا السياق الأصلي؛ لذلك، كان غرضنا هنا هو أن ننتهج في بيان العلاقة بين الوحي الإلهي والعلم البشري نهجا يوفي بهذا المطلب العملي.

1.2. التعريف العملي للدين؛ لنضع تعريفا للدين يُبرز **وظيفته العملية الشاملة**، فنقول:

- **إن الدين عبارة عن طريق في العمل يصل المرئي بالغيبي وصلا يُمكِّن الإنسان من اقتحام عقبات الحياة على الوجه الأفضل.**

معروف أن العمل، على وجه العموم، هو جملة من الأفعال التي تُخرج الإنسان من حال إلى حال آخر، وتكون صادرةً عن قصد معين ولِداعٍ أو دواعٍ مخصوصة، وتستهدف تحقيق غرض محدد؛ بالإضافة إلى هذه الصفات العامة، يختص العمل الديني بأشياء أخرى هي التي تعنينا بالأساس هنا؛ وتتمثل هذه الأشياء الخاصة في أربعة أركان هي:

أ. **الاعتقادات الشاملة**؛ يزوِّد الدين الإنسان بجملة من الاعتقادات والتصورات التي تحدّد رؤيته الشاملة للوجود؛ ويتجلى هذا الشمول في كون المتدين يتأول من خلال هذه الرؤية كل ظواهر العالم ومظاهر الحياة التي يصادفها كما أنه يتعاطى للجمع بين ما هو داخل في نطاق الحس ـ أو قل العالم المرئي ـ وبين ما تتصل أسبابه بأفق المعنى ـ أو قل العالم الغيبي.

ب. **القيم الروحية**؛ يَمُدّ الدين الإنسان بجملة من القيم والمعاني الروحية التي يُوجِّه بها سلوكه في الحياة، ويتخذها مقاصد لأفعاله وتصرُّفاته، وتعينه على التصدي للقيم المادية التي تقترن بأسباب الحياة الدنيا وتطوراتها المتلاحقة.

ج. **القواعد الموجِّهة**؛ يحدّد الدين جملة من القواعد والأحكام التي تبيِّن للإنسان كيف يقتحم العقبات التي تواجهه في حياته، بدءا من الابتلاءات المعيشية اليومية التي يتعرض لها، وانتهاء بالأسئلة الوجودية القصوى التي تؤرِّقه.

د. **النماذج الحية**؛ يضع الدين بين يدي الإنسان جملة من النماذج تُجسّد هذه الاعتقادات والقيم والقواعد، حتى يجتهد في الاقتداء بأفضلها؛ فلما كان العمل الديني يجمع بين المرئي والغيبي، وكان هذا الجمع يتخذ من الأسباب ما يُجاوز أسباب العقل المجرَّد، فلا سبيل إلى معرفة كيفيات هذا العمل وتبيُّن آثاره على وجه التفصيل إلا بملاحظة هذه الكيفيات والآثار في شخص أو أشخاص تتحقق فيهم على الوجه الأمثل، بدءا من النبي المرسل وانتهاء بالعبد الصالح؛

تترتب على هذا نتيجتان اثنتان: **إحداهما**، أن العمل الديني لا ينفك عن **الفاعل الإنساني**، فلا يُتصوَّر مطلقا إمكان قيام الآلة مقام الإنسان فيه كما هو الشأن في العمل المرئي الخالص؛ **والثاني**، أن العمل الديني ليس عملا قاصرا يلزم صاحبه، بل يتعداه إلى غيره، إذ يأتي به وكأنه يصير فيه قدوة له.

وإذا نحن تأمَّلنا كيف تعامل العلم البشري مع السياق العملي الديني، ألفينا أن هذا التعامل تقلّب في أطوار أساسية ثلاثة: «طور أقرَّ بوجود هذا السياق العملي وقام بشروطه»؛ و«طور قاوم هذا السياق وسعى في استبدال سياق آخر به»، و«طور حاول أن يعيد لهذا السياق الأصلي بعض الاعتبار»؛ فلننظر الآن في هذه الأطوار واحدا واحدا، ولنفحص كيف كان تصرُّفُها مع الأنساق الأربعة للعمل الديني، أي «نسق الاعتقادات» و«نسق القيم» و«نسق القواعد» و«نسق النماذج».

2. أطوار تعامل العلم مع العمل الديني

2.1. طور الإقرار بالعمل الديني؛ يتمثل هذا الطور من أطوار العلم الوضعي في الممارسة العلمية التي شهدها المجال التداولي الإسلامي في عهد ازدهاره.

2.1.1. حفظ الاعتقادات؛ يُسلِّم العالِم المسلم بأن لهذا العالَم خالقا لم يخلقه عبثا ولا لعبا، وإنما خلقه لحكمة وبحق، متولّيا تدبير شؤونه وإجراء مشيئته فيه؛ وقد اقتضت هذه المشيئة أن تقوم بين مختلف ظواهره أسباب تترتب عليها آثار محددة، بحيث من يقف على وجود هذه الأسباب يتوصَّل إلى وجود هذه الآثار؛ كما يسلّم هذا العالِم بأن اكتشاف القوانين التي تربط الأسباب بآثارها والتي هي من صنع الخالق تُوصِّل إلى المعرفة بقدر هذا الخالق، فينزل عنده طلبُ هذه القوانين منزلة عمل يَتقرّب به إلى خالقه.

2.1.2. طلب القيم؛ يعتبر العالِم المسلم أن ظواهر الطبيعة **آيات** تدل على وجود الخالق، إذ هي عبارة عن آثار لتجليات صفاته في العالم؛ ولما كانت كذلك، فقد صارت كل ظاهرة منها تنطوي على قيمة أو قيم ينبغي تبيُّنها والتحقق

بها ولأجلها استحقت اسم آية[4]؛ ولا يُظَن أن انطواء الظاهرة على القيمة هو بمثابة علاقة استلزام منطقي قطعي، وإنما هي علاقة إشعار معنوي يبقى للإنسان الخيار في أن يأخذ بها أو لا يأخذ؛ وإذا كان العالِم المسلم يأخذ بهذه العلاقة، فما ذاك إلا لأنه يستشعر في كل خَلْق بين يديه أمرا إلهيا موجَّها إليه بموجب الأمانة التي يحملها؛ لكنه، في الوقت ذاته، يعتبر أن كل ما في الطبيعة من ظواهر وأحداث قد سُخِّر لمنفعته، إيجادا أو إمدادا، وأن المسالك التي تَقِفه على أسرارها قد ذُلِّلت له تذليلا، إن ابتداء أو بواسطة؛ لذلك، لم يكن هذا العالِم ليخلط بين مقتضى ظاهر الآية ومقتضى باطنها، فكان يباشر ظاهرها بما يوجبه الأخذ بالأسباب، توصيفا أو استنباطا أو استقراء أو تجريبا؛ ويطلب باطنها بما يوجبه الأخذ بالمعاني، تدبُّرا أو تذكرا أو تخلّقا أو اعتبارا.

2 .1 .3. الالتزام بالقواعد؛ لا ينظر العالِم المسلم إلى العلم على أنه مجرد بناء نظري أو نسق معرفي، وإنما يُنزله منزلة العمل لسببين:

أحدهما أن التفكر الذي يتضمنه العلم هو عمل من أعمال القلوب، أي عمل ذهني لا يُتوسَّل فيه بحركات خارجية ملحوظة؛ ولما كان التفكر العلمي عنده عملا قلبيا صريحا[5]، وجب أن يلتزم بالقواعد الأخلاقية التي ينضبط بها السلوك الباطن كتلك التي تضبط أعمال «القصد» و«الصدق» و«الإخلاص» و«الخشية» و«الخشوع».

والسبب الثاني، أن العلم عبارة عن العمل الإنساني الذي يهدف إلى إنتاج المعارف والوصول إلى الحقائق؛ ولما كان العلم، أيضا، عملا إنتاجيا يتوسل بإجراءات معلومة، ويتخذ له أهدافا مخصوصة، وجب أن يلتزم بالقواعد

---

(4) ننبه إلى أن اسم «الآية» يطلق، في معناه الحقيقي، على «العلامة» ويطلق على «الجملة» من القرآن مجازا.

(5) تدبر الآيتين الكريمتين: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ **وَيَتَفَكَّرُونَ** فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (الآيتان 190-191، **سورة آل عمران**).

الأخلاقية التي ترسُم الحدود للسلوك الظاهر؛ والشاهد على ذلك وجود مفهومين أساسين في الممارسة العلمية الإسلامية أحدهما «العلم النافع» في مقابل «العلم الضار»، والمراد به العلم الذي ثبتت فائدته في العاجل أو الآجل بموجب القواعد المذكورة؛ والثاني «العلم المستعمل»، والمراد به العلم الذي ثبت العمل به على مقتضى هذه القواعد؛ أما العلم الذي لا يُعمل به، فقد كان منهيا عن تعلّمه والسعي إليه؛ فالأصل في العلم، في المجال التداولي الإسلامي، ليس أن يُطلب لذاته، وإنما للانتفاع به أو للعمل بمقتضياته.

4.1.2. اتباع النماذج؛ لما كان العالَم عبارة عن مجموعة لا متناهية من الآيات التي تدل على الخالق، كان اهتمام العالِم المسلم بها لا ينحصر في معرفة القوانين التي تضبط ظواهر ما يدخل في اختصاصه منها، وإنما يتعداه إلى إرادة العمل بهذا المعرفة المحصَّلة كما يعمل بأحكام العبادة، تقرُّبا إلى حضرة الخالق، لأنه لا فرق عنده بين الظواهر الخَلْقية والأحكام الأمرية من جهة هذا التقرُّب؛ ومعروف أن العمل الذي يُتقرّب به، حتى ولو كان عملا قلبيا خالصا، هو تجربة حية تورِّث العامل حالا خارجية أو داخلية خاصة يزداد بها ارتقاء؛ وقد كان العالم المسلم يدرك أن العمل الذي بهذا الوصف لا يكون إلا على مقتضى أحكام دينه، وأن الخاصية المميِّزة لهذه الأحكام أنها لا تتجرَّد عن شخص الرسول المبعوث بها أو من اقتدى به مباشرة أو بواسطة؛ والقاعدة المقرَّرة أنه لا يكفي في الإحاطة بالعمل الديني مجرَّدُ الخبر المنقول، بل لا بد فيه من العيان كما لا تكفي فيه مشاهدة عموم العاملين، بل مشاهدة خصوصهم الذي تحققوا بالطريقة المثلى؛ لذلك، كنتَ تجد العالِم أحرص من غيره على أن يقتدي بهؤلاء فيما تحلَّوْا به من أوصاف «الصدق» و«الصبر» و«الخشية» و«التواضع» و«الشكر» و«التقوى» و«الذكر»، فضلا عن محبة العلم والاجتهاد في طلبه وبثه في الناس، حتى أُنزل منزلة «الوارث للنبوة»، واستحق هو بدوره أن يُقتدى به كما اقتدى هو بغيره ممن سبقوه بالإيمان، متحمّلا مسؤولية الحكمة، فضلا عن مسؤولية العلم.

بعد أن وضَّحنا كيف كان أداء المتقدمين من العِلميين المسلمين لأركان

العمل الديني، يبقى أن نقف عند مفهومين اثنين كثر تداولهما عند العِلميين المتأخرين، تحريضا على استئناف العطاء العلمي وتأكيدا على صدق رسالة الإسلام؛ وهذان المفهومان هما: «العلم الإسلامي»، و«الإعجاز العلمي في القرآن».

أ. **مصطلح «العلم الإسلامي»**؛ لا يمكن أن يَقُوم مسمَّى هذا المصطلح في مجرد الاستشهاد بالآيات الكريمة والأحاديث الشريفة على صحة ما توصَّل إليه هذا العالِم أو ذاك من النتائج؛ والثابت أن عموم المؤلفات العلمية الإسلامية القديمة لم تكن تتخلَّل ملاحظاتِها وافتراضاتِها واستدلالاتها هذه الاستشهاداتُ النصية، اللهم إلا ما كان من البسملة والصلاة على الرسول وبعض الآي في مطالعها ولو أن العالِم، كان خلال عمله كله، لا ينفك يستحضر في قلبه عجائب خلق الله ويثني على بدائع صنعه؛ كما أن هذا المسمَّى لا يقوم في التأسيس النظري للعلم، أخلاقيا كان أو معرفيا أو غيبيا، لأن هذا التأسيس ليس جزءا من العلم نفسه، وإنما هو جزء من فلسفته؛ أضف إلى ذلك أن هذا التأسيس قد يقع في التكلف وتمحُّل الفروق حيث لا توجد، ذلك لأنه لا يغير من المنهجية المتبعة في العلوم شيئا، وإن استطاع أن يغير في الرؤية إلى الظواهر الكونية من حيث صلتها بالخالق، كما قد يقع في التلبيس أو التضليل متى أوهم بأنه بالإمكان أن يتوصَّل المسلم إلى أشكال من الملاحظات أو التجارب أو الفرضيات أو القوانين لا يمكن أن يتوصّل إليها غير المسلم، وإلا كانت هذه الأشكال لا تستوفي شروط «الموضوعية» و«التكرارية» و«الكونية» الواجبة في المنهج العلمي المتفق عليه.

والحق أن العلم الإسلامي يقوم في التزام شخص العالم نفسِه بسلوكٍ يوافق أحكام الإسلام وأخلاقَه، بحيث لا يخوض فيما لا ينفع من المعارف أو يضر أو فيما لا يُعمَل به أو يُتلهَّى به؛ **فإسلامية العلم توجد بوجود إسلامية العالِم، ولكن العلم لا يزول بزوال إسلام العالم**؛ غير أن هذا لا يعني أن الالتزام بالإسلام لن يؤدي إلى مبادرات علمية متميزة، مثل «اختيار مجالات بعينها لتطوير البحث فيها»، أو «إنشاء برامج للبحث لم يسبق إليها» أو «وضع مشاريع

علمية تكون أنسب لنهوض الأمة»، بحيث يتقدم البحث في هذه الميادين بما قد يزيد عن تقدمها في بلدان غير إسلامية؛ لكن يبقى أن ما تبتكره الأمة الإسلامية من طرق في البحث أو ما تتوصل إليه من نظريات لا يستحق الوصف العلمي، حتى يرتقي إلى رتبة الكونية؛ فالعلم الإسلامي إنما هو عبارة عما تنتجه قرائح العلماء المسلمين **العاملين** على مقتضى الأسباب المقررة في الممارسة العلمية بوجه عام.

ب. موضوع الإعجاز العلمي للقرآن؛ متى سلَّمنا بأن العلم الإلهي المتمثل في القرآن الكريم إنما هو خطاب عملي صريح موجَّه إلى كافة الناس بلغة فطرية يفهمها عاميُّهم، فضلا عن عالمهم، داعيا لهم بالأساس إلى مباشرة أسباب العمل التي تمُكّنهم من اقتحام عقبات الحياة، أدركنا أن بعض الحقائق الكونية التي تعرَّض لها هذا الخطاب ليست مقصودة لذاتها، وإنما للقيم العملية والمعاني الروحية التي تحتها؛ فكان أن بلَّغها بالقدر الذي لا يجاوز عقول المكلَّفين، وبالكيفية التي تجعلهم يدركون فائدتها في التقرب إلى الخالق، وبالصيغة التي تحثهم على العمل بها لتحصيل هذا التقرب؛ وعلى هذا، فالإشارات الكونية الواردة في القرآن، حتى لو اتفقت مع ما تتضمنه النصوص العلمية من قوانين ونظريات، فإن سياق الأولى غير سياق الثانية، فضلا عن أن ثبوت هذا الاتفاق هو نتاج تأويل ذاتي، لا نتاج تحقيق موضوعي؛ وما لم يراعِ المشتغلون بما يسمى بـ«الإعجاز العلمي في القرآن» هذه الفروق الجوهرية بين أخبار الكون في النص القرآني وحقائق الطبيعة في النص العلمي، فلا يأمنون من الوقوع، على الأقل، في محذورات ثلاثة:

أولها، الإيهام بأن الدليل العلمي النظري أو، بالأولى الدليل الفيزيائي، أقدر من غيره على إثبات نزول القرآن من عند الله، بل على إثبات وجود الله؛ والحق أن هذا الدليل الوضعي لا يتعامل إلا مع عالم المحسوسات، وهذا النزول والوجود، أصلا، خارجان عن نطاق المحسوس؛ والإصرار على التوسل بهذا الدليل في الإثبات، إن لم يكن من باب إرادة الاستئناس به أو الزيادة في الاطمئنان الحاصل، إنما يفضي إلى خفض رتبة هذا النزول والوجود إلى رتبة

هذا العالم المشهود، وفي ذلك خطأ منهجي لا يخفي على ذي بصيرة؛ بل إن **الدليل العملي أضمن في الإيصال إلى هذا الغرض من الدليل النظري**، حيث إن الدخول في العمل الديني يُحرك في الإنسان كل استعداداته وملكاته، الظاهرة منها والباطنة، فتتضافر جميعها على تحصيل اليقين فيما لا تكفي فيه الملكة النظرية وحدها، فيكون حظ هذا الدليل من الإيصال إلى هذا اليقين أكبر، فضلا عن أن الخالق المقصود بهذا العمل يهدي إلى السبيل كل من جاهد فيه.

والثاني، تَكلُّف التأويل بِـلَيّ أعناق الآيات القرآنية لكي تجيء مضامينها موافقة لبعض المسائل العلمية؛ ولا شك أن هذا التصرف يضرُّ بالكتاب المنزل من وجوه عدة، وهي:

أ. اختزال الآيات في جانبها الظاهر ونسيان الجانب الباطن منها؛ والحقيقة أن الظاهر من الآيات لا يتجاوز رتبة الوسيلة، لأن الغاية منها هو المعنى الباطن الذي تنطوي عليه، وهو بالذات ما يغيب عن المسألة العلمية، حتى ولو جاز تأوُّلها بوجه ما.

ب. أن المسائل العلمية تتغير بتقدم البحث العلمي؛ فما كان حقيقة في زمن قد يصير غير ذلك في زمن غيره، فيكون إنزالها على الآيات القرآنية أو تأييد هذه الآيات بها بمثابة تعليق الثابت بالمتغير؛ وواضح أن مِثل هذا التعليق من شأنه أن يُدخل الشبهة على الطرف الثابت، وبَدل أن يثَبِّت الإيمان عند المخاطب، يصير إلى إضعافه.

ج. أن العلم عبارة عن اجتهاد، وقد تقرر أن المجتهد في العلم الشرعي، على ما يتقيد به من ضوابط الخبر والنظر، قد يخطئ ولو أنه يؤجَر، فما الظن بالمجتهد في العلم العقلي، وهو لا يحتكم فيه إلا إلى ضابط النظر؛ ومن كان بهذا الوصف، فاحتمالات خطَئِه في تأويل الآيات القرآنية أعظم، فضلا عن جواز خطَئِه في المسائل العلمية التي يسقطها على هذه الآيات.

د. أن النظرية لا تكون علمية حتى تكون قابلة للتكذيب، بمعنى أنه يجوز أن توجد حالة تبطلها؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن ردّ مضمون الآيات إليها

يعرِّضها لهذا التكذيب، فنُسيء إلى كتاب الله من حيث نريد أن نُحسن التصرف معه.

مما تقدم نخلص إلى أن العلماء المسلمين كانوا يعتبرون عملهم العلمي جزءا من عملهم الديني، وأن الوصف الإسلامي للعلم يتعلق، أساسا، بشخصية العالم، لا بذات العلم، وأن المراد الأرجح بالإشارات الكونية في القرآن الاعتبارُ الروحي، وليس الاستثمار العلمي؛ والآن ننعطف على الطور الثاني في التعامل مع العلم، ونوضّح كيف تَميّز هذا الطور بمقاومة العمل الديني.

2.2. طور الإنكار للعمل الديني؛ يتمثل هذا الطور من أطوار العلم في الحركة العلمية التي نشأت مع عصر النهضة في الغرب المسيحي، واستمرت ما يزيد عن ثلاثة قرون.

1.2.2. إسقاط النماذج؛ معلوم أن نموذجية رجال الكنيسة كانت قبل النهضة مهيمنة على العمل الديني إلى حد بعيد، بحيث كان المسيحي لا يكتفي بأن يأتي أفعاله وفق دستور الحياة الذي وضعته الكنيسة، بل كان عليه أن يقتدي بسلوكات قدِّيسيها، ويتَّبع تصرفات قساوسها، مطبّقا أوامرهم وإرشاداتهم على الوجه الذي بيَّنوه، بل كان يعتقد أن صلته بالخالق لا تحصل إلا عن طريقهم وبالتقرب بهم زلفى إليه؛ ولما أخذ العلماء، في مطلع النهضة، يتوصَّلون إلى حقائق كونية أو طبيعية أو حياتية متتالية تخالف ما ظل رجال الكنيسة يُلقِّنونه لأتباعهم على أنه الحق المبين الذي به خلاصهم، لم يُطيقوا قبول هذه الهيمنة التي جاوزت حدها وبدت أقرب إلى إرادة التسلط منها إلى إرادة التدين؛ لكنهم، في تصديهم لهذا الطغيان الكنسي، صاروا إلى التهوين من شأن الاقتداء في مجال الدين، بل مهّدوا السبيل إلى الكثيرين ليتركوا العمل به؛ والشاهد على ذلك أن بعض هؤلاء العلماء ـ مثل «كوبيرنيك» ـ كانت لهم رتبة دينية تؤهّلهم لأن يُقتدَى بهم، ومع ذلك لم يكونوا يعبأون بهذه الرتبة، وظلوا متمسكين باكتشافاتهم ولو مع التستر عليها، حتى لا ينزل بهم ما يضر بأبحاثهم؛ وقد كان أبلغَ العلماء أثرا في تخريب مبدإ الاقتداء عالِمان هما: «غاليليو» و«داروين»، لأنهما أبطلا معتقدين يَعدُّهما رجال الكنيسة جزءا لا ينفك عن العقيدة

المسيحية؛ فقد أبطل «غاليليو» معتقد «فضل الأرض على غيرها من الأجرام السماوية»، الأمر الذي عرّضه للمحاكمة المشهورة التي تظاهر فيها بالتراجع عن رأيه؛ كما أبطل «داروين» معتقد «فضل الإنسان على غيره من الكائنات الحية»، الأمر الذي أذكى صراعا عنيفا استمر إلى يومنا هذا في صور النزاع الذي تشهده الساحة الأمريكية بين النظرية الخَلْقية والنظرية التطورية.

والملاحظ أن بداية هذه المواجهة العلمية لرجال الكنيسة تزامنت مع المواجهة الدينية التي قام بها رجال الإصلاح الديني بريادة «لوثر» و«كالفين»؛ وقد قامت دعوة هؤلاء بالأساس على نصح المؤمنين بقراءة التوراة والإنجيل بأنفسهم والاجتهاد في فهمهما على قدرهم بَدل الرجوع في ذلك إلى سلطة الأحبار وإرشاد القساوسة؛ وإذا أخذنا بعين الاعتبار هذا الواقع التاريخي، عرفنا أن العلم لم يُسهم في إضعاف الثقة بمعارف رجال الدين فحسب، بل ساهم في تقويض مبدإ الاقتداء نفسه.

2.2.2. علمنة الاعتقادات؛ لئن كان علماء هذا الطور، من أمثال «كوبيرنك» و«ديكارت» و«غاليليو» و«نيوتن»، يؤمنون بالإله الخالق، فإنهم قد سعوا في تخريب النظرة الاعتقادية الشاملة التي كان الفرد المسيحي يرى من خلالها الأشياء من حوله، وأحلُّوا محلَّها اعتقادات عن الإله والعالم والأرض والإنسان تنزع عنها لباس القدسية الذي كان يزينها؛ فقد نفوا عن الإله القدرة على التدخل في شؤون العالم أو التفاعل معها؛ فهو لا يبالي بأعمال المخلوقات، ولا يوحي إليهم شيئا، ولا يستجيب لأدعيتهم، ولا يُحدث معجزات بين أيديهم؛ بل إنه لا يملك من شؤون هذا العالم إلا فِعل الخلق الأول، واكتفى فيه بجمع أجزاء العالم كما يجمع الساعاتي دواليب الساعة، ووضع له قوانين خالدة، وأجرى فيه الأسباب الثابتة، ثم أرسله إرسالا ليعمل من ذاته بصورة آلية، حتى إنه غدا لا يعلم من جزئياته شيئا.

بل، أكثر من هذا، فقد وُجد مِن العلماء من نزع عن الإله حتى هذا الخلق الأول، واعتبره مجرد فرضية لا حاجة بها في المجال العلمي كما هو شأن الرياضي «لابلاس»؛ إذ كان يظن أن العقل، متى عَرف، في لحظة معينة، كل

القوى التي تُحرِّك العالم وكل الأوضاع للأشياء فيه، أصبح قادرا على أن يضع صيغة رياضية واحدة تحيط بحركات الأجسام الكبرى والذرات الصغرى الموجودة في العالم؛ أما الأرض، فلا أفضلية لها في هذا العالم، بل هي مجرد جرم تابع لغيره من الأجرام، يدور حول الشمس ويتأثر بالقمر؛ كما أن «ديكارت»، مِن قبْله، رأى في جسم الإنسان آلة أشبه بالساعة، فهيكله عبارة عن روافع وقلبه عبارة عن مضخة، والعلل التي تصيبه إنما هي صور للخلل الذي يطرأ على هذه الأجهزة البيولوجية، والروح لا تغدو كونها بخارا لطيفا يجرى في أوعية القلب.

أما «داروين»، ولو أنه لم يكن عديم الإيمان، فقد أنكر أن يكون الإنسان أشرف من الكائنات الأخرى، جاعلا منه مجرد حلقة تطورت، بطريق الصدفة والانتخاب الطبيعي، عن الفصيلة القردية من حلقات السلسة الحيوانية؛ وما لبث أن جاء بَعده من رأى أن الشعور الذي يتمتع به الإنسان لا يعدو كونه إفرازا للدماغ، فضلا عن أنه مركوز في طبقة باطنة لا يَشعر بها ولو أنها تُملي عليه أفعاله؛ ثم توالت نظريات العلماء واكتشافاتهم خلال ثلاثة قرون تُرسِّخ الاعتقاد بأن العالَم يستغني عن كل علَّةٍ خارجَه؛ وعلى خطى هؤلاء العلماء، صار الفلاسفة، حيث إنهم اجتهدوا في إقامة هذه الآراء الجديدة على أسس فلسفية، ثم بثِّها في النفوس ونشرها على نطاق واسع، حتى استطاعوا أن يكوِّنوا لدى الجمهور رؤية شاملة للعالم جديدة مخاصمة للرؤية الدينية السابقة تسمَّت باسم «الرؤية العَلمانية للعالم».

وبإيجاز، عَمِل العلم الحديث على نقل المعتقدات الدينية من دائرة التأطير الاجتماعي العام إلى دائرة الاختيار الفردي الخاص، مختزلا لها، أساسا، في عنصر واحد هو «الإيمان بوجود إله» ليس هو بالضرورة الإله المسيحي، بل الغالب أن يكون هو إله الفلاسفة الذي لا يتصل بأحد ولا يؤثر في شيء، وأن يكون الإيمان به عبارة عن شعور قلبي خالص لا يحتاج مطلقا إلى أعمال تؤديها الجوارح، إذ يكفي النظر المجرّد في الموجودات وحده شاهدا على حصوله لمن ادّعاه.

3.2.2. تبديل القيم؛ لما ضاق فضاء الدين وانحصر في إيمان الفرد في سرِّه، كان لا بد أن تتغير القيم التي هي عنوان تفاعله مع الأشياء من حوله وفي نفسه؛ وقد اتخذ هذا التغير ثلاث صور أساسية هي: «الإلغاء» و«التحريف» و«الاستحداث».

أما **الإلغاء**، فتجلى أساسا في تشْييء الآيات؛ فقد قدَّمنا أن الآيات إنما هي الظواهر الكونية وقد اقترنت بقيم تُشعر الإنسان بوجود خالقه، لأنه يباشر هذه الآيات بكليته كما تتجلى له في كليتها؛ غير أن العلم الحديث سلخ عنها هذه القيم الخفية باعتبارها نتاج غايات ذاتية تختلف باختلاف الرؤى والمصالح، وأبقاها ظواهر جليةً لا يُراعى فيها إلا وجه انضباطها بقانون السببية وانقيادها للتجريب والتقدير (الكمّي) والتنبؤ والمراقبة.

وأما **التحريف**، فيظهر في اتخاذ العلم الحديث لقيم سابقة مع تغيير أسمائها أو تغيير مضامينها، بدءا بمفهوم «العلم»، وانتهاء بمفهوم «التقدم»؛ فالعلم لم يعد يتضمن كل أنواع المعرفة التي توصَّل إليها الإنسان بمختلف الطرق، بل أصبح يقتصر على المعرفة المكتسبة بواسطة منهج محدد ينبني أساسا على الملاحظة والتجربة والحساب؛ وليس هذا فقط، بل ما لبث أن ادَّعى أهلُه أنه لا معرفة إلا المعرفة التي تحصل بهذا المنهج الوضعي، وأنه بمقدوره أن يحيط بكل الحقيقة، وأنه يجيب عن كل الأسئلة التي يمكن أن يطرحها الإنسان، حتى ولو تعلقت بأسرار وجوده؛ أما مفهوم «التقدم»، فقد نتج عن علمنة فكرة «العناية الإلهية» عند المسيحيين(6)، فأضحى يدل على انتشار القوة العلمية التقنية التي تُميز التطور الصناعي وما بعد الصناعي للعالم؛ وقد أدى نجاح نظرية التطور إلى ترسيخ الاعتقاد بأن التقدم إنما هو حركة مطّردة ضرورية متراكمة ومتواصلة تنتهي، في مستقبل منظور، إلى تحقيق تمام الرفاهية والسعادة للإنسانية.

وأما **الاستحداث**، فيتمثل في اختراع قيم جديدة تُركِّز إجمالا على فصل

---

(6) انظر:
F. CHAMPION, S. NIZARD et P. ZAWADZKI (dir.): **Le sacré hors religions** (**المقدَّس خارج الأديان**).

الإنسان عن الظواهر الكونية، مثل «الموضوعية» التي تفصِل ذاتَه عنها، على اعتبار أن الموضوعات لا تتأثر بالملاحظة؛ وأيضا «الحيادية» التي تفصل قيمَه عن هذه الظواهر، على اعتبار أن الوقائع تنكشف على ما هي عليه في ذاتها؛ وكذلك «المادية» التي تفصِل روحَه عنها، على اعتبار أن المادة هي الحقيقة الأساسية للكون، طبيعةً وحياة.

وبإيجاز، سعى العلم الحديث، عند إقامة منهجه، إلى أن يمحو، إن تحقيقا أو تقديرا، من الظواهر والوقائع التي ينظر فيها دلائل الغائيتين: «الغائية الإنسانية» التي ترتبط بكل عمل وتُسنده إلى قيم جلية، و«الغائية الإلهية» التي تثبت لهذا العالم نظاما محكما، وتجعل له هدفا خفيا؛ وما كاد يستقيم للعالِم هذا المنهج، حتى رفعه إلى رتبة المعيار الوحيد الموصّل إلى الحق، وأجراه في كل مجالات المعرفة الإنسانية، مستبدلا بالقيم الروحية قيما مادية ووضعية.

4.2.2. تغيير القواعد؛ واضح أن «إلغاء مبدإ الاقتداء» و«تجريد الإيمان» و«تشييء القيم»، بموجب التقدم العلمي، تنمُّ كلها عن تحوُّل جذري في تصور الدين؛ فبعد أن كان الدين يتدخل في كل شؤون الحياة، وينظِّم كل مظاهر العمل، حتى إنه لا عمل إلا وقد اتَّبع قاعدة أو قواعد وضعتها الكنيسة، انحسر حتى انحصر في باطن الفرد، مجرَّدا من أي عمل تعبّدي؛ وحينئذ، لا عجب أن ينصرف المؤمنون بالكلية إلى العمل الدنيوي باعتباره هو العمل الوحيد المطلوب منهم، إلا أنهم صدَروا في ذلك عن مذهبين يجوز اجتماعهما في بعضهم، **أحدهما** يرى أن العمل الديني لا يوصِّل إلى الخلاص، لأن هذا الخلاص هو عطاء إلهي، وليس كسبا بشريا؛ ولا علامة على حصول هذا الخلاص إلا الاستغراق في الكسب المادي وفق قواعد سلوكية مخصوصة والنجاحُ فيه؛ وهذا هو مذهب «الإصلاحيين» الذي أدى إلى ازدهار **العمل الاقتصادي؛ والمذهب الثاني** يرى أن العمل هو الوجه الثاني للعلم، بحيث كلما أمكن تحويل النظريات العلمية، بمقتضى قواعد تطبيقية محددة، إلى وسائل مادية، كان الإنسان أقرب إلى امتلاك القوة وتحصيل السعادة؛ وهو مذهب «العِلميين» الذي أفضى إلى ازدهار **العمل التقني**.

ولا غرابة، عندئذ، أن ينتهي الأمر إلى تحالف هذين النوعين من العمل الدنيوي: «العمل الاقتصادي» و«العمل التقني» ليزداد بذلك نسيان العمل الديني درجة[7]؛ وليس هذا فقط، بل أيضا إن العلم الذي كان، في الأصل، معرفة نظرية خالصة تترك فسحة لممارسة التأمل، صار لا ينفك عن العملية التقنية المتغلغلة في التطبيق المادي؛ والأدهى من ذلك، أن التقنية هي التي أضحت تُوجّه هذا الجانب المعرفي من العلم، وتُحدّد له المجالات التي ينبغي أن يشتغل بها، متحوّلة إلى ما بات يُسمَّى بـ«**التكنولوجيا**» (أو قل «**التِّقانة**»)؛ وبهذا، يكون الطور التكنولوجي من أطوار العمل الدنيوي هو الذي بلغ فيه نسيان العمل الديني غايته، وبيان ذلك من وجهين:

أحدهما، أن العمل «التكنولوجي»، بفضل ابتكاراته الآلية الباهرة، أصبح ينزل رتبة نموذج العمل البشري عموما؛ والحال أن هذا العمل أخذ يبني للإنسان الحديث **وسطا اصطناعيا** يدعوه إلى الاغترار بنفسه، وادعاء مشاركة الإله في الخلق، فضلا عن أنه يبتعد به عن الوسط الطبيعي الذي كان يُحرّك همته ليرى في الأشياء من حوله آيات يَستدل بها على وجود خالقه.

والثاني، أن العمل «التكنولوجي»، بفضل معايير الفعالية المثلى التي ينضبط بها، أصبح ينزل رتبة نموذج العمل البشري **الناجع** خصوصا، الأمرُ الذي جعل الإنسان الحديث يضع كل ثقته في الأسباب المادية التي يتوسل بها، متخليا عن معاني «التوكل» و«التسليم» و«التفويض» التي تُقوِّي صلته بخالقه، حتى إذا خانته هذه الأسباب، لم يكن مِثلُ جزعه جزع.

وباختصار، لقد انتهى أرباب العلم الحديث إلى أن يستبدلوا بالعمل الديني عملا دنيويا خالصا، واتخذ هذا العمل الدنيوي صورة العمل «التكنولوجي»، حيث إنه كان ثمرة الجمع بين العمل التقني الذي هو تطبيقات للاكتشافات التي توصَّلوا إليها وبين العمل الاقتصادي الذي هو ثمرات الأخلاق الدنيوية التي توصّل إليه أهل الإصلاح الديني من «البروتستانت».

---

(7) انظر:

Serge LATOUCHE : **La mégamachine (الآلة الكبرى)**, pp. 159-162.

وحاصل القول في هذا المقام هو أن العلماء في الطور الثاني من التعامل مع الدين ساهموا بقوة في القضاء على النموذجية الكنسية، جاعلين من الدين عقيدة تَخُصُّ الفرد وحده؛ كما استفادوا من التطبيقات المادية لنظرياتهم ومن التوجهات الاقتصادية لمعاصريهم، ليفتحوا عهد العمل «التكنولوجي»، قاطعين صلتهم كليا بأسباب العمل الديني؛ والآن جاء الأوان لننتقل إلى الطور الثالث في التعامل مع هذا العمل، ونبيّن كيف تَميّز هذا الطور الأخير باسترجاع بعض الاعتبار له.

2 . 3. طور الاعتبار المجرَّد للعمل الديني؛ إن التطورات التي شهدتها العلوم منذ مطلع القرن العشرين وقَفت الباحثين على قضايا علمية جديدة جعلت الشك يتطرق إلى الأسس التي انبنت عليها هذه العلوم، بل إنها زعزعت الثقة المطلقة التي كانت موضوعة فيها بوصفها نظريات محكمة ومناهجَ دقيقة وآفاق تقنية؛ وتعلَّقت هذه القضايا أساسا بحدود هذه العلوم ومدى موضوعيتها، ولنسمِّها، على وجه التغليب، بـ«القضايا الحدودية».

فمنها خاصية «عدم قابلية البت»[8]، ومضمونها أنه بالإمكان أن ننشئ، في كل نظرية متسقة وقادرة على الصياغة الصورية لعلم الحساب[9]، قضية حسابية لا يمكن إثباتها، ولا إبطالها داخل هذه النظرية؛ وخاصية «عدم قابلية التمام»[10]، ومضمونها أن اتساق النظرية لا يمكن البرهان عليه داخل هذه النظرية نفسها.

ومنها أيضا «مبدأ عدم اليقين»[11]، ومقتضاه أنه لا يمكن أن نحدّد في نفس الوقت سرعة الجُزَيْئة ووضعَها، لأن إضاءتها تؤثر في مسارها أو مدارها، بحيث تُغيّر سرعتها؛ و«مبدأ اللامحلية»[12]، ومقتضاه أن الارتباط بين الجُزَيْئتين، اللتين حصل تفاعل بينهما في لحظة ما، يبقى قائما ولو تم التفريق بينهما بمسافات

---

(8) المقابل الفرنسي: indécidabilité

(9) المقابل الفرنسي: Formalisation

(10) المقابل الفرنسي: Incomplétude

(11) المقابل الفرنسي: Principe de l'incertitude

(12) المقابل الفرنسي: Le prnicipe de la non-localité

كبيرة، بحيث ما يحصل في الواحدة ينتقل أثره على الفور إلى الأخرى؛ و«مبدأ عدم قابلية التنبؤ»[13]، ومقتضاه أن قوانين «نيوتن» لا تفيد في التنبؤ بتطور نسق يتألف من عدد ن من الأجسام المتفاعلة فيما بينها (حيث ن > 2) حتى ولو عرفنا مختلف مكوّنات المسارات لكل جسم منها.

ونذكر من هذه القضايا المُربِكة كذلك «نظرية الكوارث» و«نظريات الخواء»[14] و«دور الصدفة»؛ ومنها كذلك ظاهرة «الانتظام الذاتي»، وتقوم في قدرة الأنساق المعقَّدة على أن تولِّد من ذاتها مبادئ ومقاصد تنظيمها؛ وظاهرة «اجتماع النقائض»، وتقوم في اجتماع الاتصال والانفصال، و«اجتماع الافتراق العياني وعدم الافتراق المجهري[15]»، و«اجتماع السببية المحلية والسببية الكلية» في مجال الميكانيكا الكمومية[16]؛ وكذلك ظاهرة «تدخُّل الملاحِظ» التي باتت تُعرف باسم «الموضوعية الضعيفة»، وغيرها من الظواهر التي تفتح الباب لمراجعة قوانين علمية مقرَّرة أو على الأقل حصر عملها في نطاق مخصوص.

1.2.3. تجريد الاعتقاد؛ اعتقد بعض العلماء أن هذه القضايا الحدودية التي تَوصَّلوا إليها تَدلهُّم بذاتها على أن العالَم ليس خاليا من المعنى، وأن هذا الدلالة كفيلة بأن تجيب عن كثير من أسئلتهم الوجودية؛ بل صار بعضهم إلى الاعتقاد بأن هناك مستوى خفيا من الواقع لا تُدركه أدواتنا المادية على رُقيها ودقتها، وأنه هو الذي يَمد المستوى الظاهر الذي ندركه من الواقع، وأنه يدخل في صلة مع روحنا؛ وقد وُجد منهم من ذهب إلى حد الإيمان بأن هذا المستوى أجدر بأن يَنزله إله الكون أو المبدأ الخالق؛ لكن يبقى أن هذه الاعتقادات ظلت مجرَّدة يتهددها التعطيل، وبيان ذلك من ثلاثة أوجه:

أحدها أن تحصيل هذه الاعتقادات انبنى على **مبدإ تقديم الشك على**

---

(13) المقابل الفرنسي: Principe d'imprédictibilité

(14) المقابل الفرنسي: Theories du chaos

(15) المقابل الفرنسي: La non-séparabilité، وهذه الخاصية شكل من أشكال «اللامحلية» حيث إن الجزيئتين تصبحان بمثابة موضوع واحد، أيا كانت المسافة التي تفصلهما.

(16) المقابل الفرنسي: quantique (الكوانتية).

اليقين؛ والحال أن اليقين، في مجال الدين، أوْلى في تحصيل الاعتقاد من الشك؛ فقد رسخ في الأذهان منذ «ديكارت» أن الشك مدخل المعرفة؛ يصح هذا في مجال المعرفة العلمية، لأنه إحدى الوسائل التي تناسب الظواهر المادية؛ إذ تستنطقها بما يدفع عنها سابق الأحكام، حتى إنه على قدر التمسك بهذه الوسيلة، تنكشف الحقيقة؛ ويمكن القول بأن الأصل في الاعتقاد العلمي أن يشك العالِم فيه، حتى يقوم الدليل لديه على صدقه؛ لكن هذا لا يصح مطلقا في المعرفة الدينية، ذلك أن الشك في قيمها ومعانيها وأرواحها يجعلها تنأى بنفسها عن الشاكّ، وتسدل الستار بينها وبينه، في حين أن اليقين فيها يجعلها تتقرب إليه وترفع الحجاب بينها وبينه؛ وحسبنا مثالا على ذلك قيمة «المحبة»، فلا يعرفها من توهَّمها وتردَّد فيها، وإنما الذي يعرفها هو من سلَّم بها وتوجَّه إليها، جازما بوجودها، بحيث يجوز القول بأن الأصل في المعنى الديني أن يتيقن العالِم منه، حتى يقوم الدليل لديه على الشك فيه.

والوجه الثاني أن تثبيت هذه الاعتقادات انبنى على **مبدإ تقديم النظر على العمل**؛ والحال أنّ العمل، في مجال الدين، أوْلى في تثبيت الاعتقاد من النظر؛ فقد رسخ، كذلك، في الأذهان منذ «أرسطو» أن النظر أسبق على العمل، بل أن النظر أشرف من العمل؛ قد يصدق هذا في نطاق المعرفة العلمية، لأن الحاجة تدعو إلى الوقوف على الأسباب والقوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية؛ وقد يُكتفَى بهذه المعرفة النظرية، ولا يُصار إلى تطبيقها؛ لكن هذا لا يصدق مطلقا في حال المعرفة الدينية، لأنها أصلا معرفة عملية، يتجلى ذلك في أحكامها الإنشائية أو المعيارية التي تقترن فيها الأقوال بالأفعال أيما اقتران؛ لذا، يتعين أن يصحب الاعتقادَ الديني العملُ به من غير تراخٍ، حتى يكون شاهدا عليه، ومُركّزا له في النفس، بل قد يكون الدخول في العمل رأسا خيرَ وسيلة إلى تحصيل الاعتقاد، لأن من شأن العمل، متى جيء به على مقتضاه، أن يورِّث الداخلَ فيه الاعتقاد المطلوب لِما يُحدثه من تحوُّل في نفسه.

والوجه الثالث أن هذه الاعتقادات انبنت على **مبدإ تقديم القول على الفعل**؛ والحال أنّ الفعل، في مجال الدين، أوْلى بتفريع الاعتقاد من القول؛

فقد ادَّعى العلماء أن هذه القضايا الحدودية اضطرتهم إلى التسليم بوجود مستويات خفية من الواقع؛ لكن ما غاب عن بعضهم هو أن هذه المستويات تبقى مستويات من جنس المستوى الظاهر من هذا الواقع، ولا تباينه في الحقيقة، وإن جاز أن تعلوه رتبة؛ يدل على ذلك ما ادعاه بعضهم من كون أحد المستويات الخفية يأوي المثل الأفلاطونية، بل ادعى أنه يجوز أن يتصف هذا المستوى المثالي بالصفات التي قد تُنسب إلى المستوى الظاهر مثل «الخواء»، وحتى «فقدان المعنى»[17]؛ومعلوم أن هذه الصور المثالية إنما هي ثمرة التجريد الرياضي، فتكون من جنس الممثولات نفسه[18]، أي أنها هي الأخرى حسية، وإن كانت عملية التجريد قد تولَّت إخفاء هذا الجانب بما التبس أمره على بعضهم، فاعتبروها ذات طبيعة روحية؛ وما ذاك إلا لأن الانتقال من الظاهر المكتشَف إلى الواقع المحتجِب لا يتم على مستوى القول العلمي، إذ لا يتسع له مجال المنطق الذي تحكمه الصورية، ولا بالأَوْلى مجال العلم الطبيعي الذي تحكمه المادية؛ ولا عجب عندئذ أن يجتهد بعض العلماء في وضع نظريات تُؤوّل هذه القضايا الحدودية بما ينكر وجود أي مستوى خارج الواقع الظاهر كنظرية التعدد اللامتناهي للعوالم[19]، مع العلم بأن هذه النظرية تنفي وجود أي قصد غيبي إلى إخراج عالم الإنسان إلى حيّز الوجود.

والصواب أن يقال إن الانتقال إلى الواقع المحتجِب يتم، لا على مستوى القول النظري للعالِم، وإنما على مستوى **عمله الحي**، ذلك أن العالِم يحتاج إلى أن يأتي بفعل يقتحم به عقبة الظاهر؛ ولا اقتحام لها إلا **بطفرة روحية** تنقله إلى ما وراء هذا الظاهر؛ والجدير بالذكر أن العالِم لا يضطر إلى هذا الفعل، وإنما يُخيّر فيه، فإن شاء أتى به، وإن شاء تركه، ممارسا مسؤوليته كاملة؛ فلا ينفتح باب هذا المستوى المتعالي إلا لمن ارتضى بكل حرية الإقبال عليه، لأن

---

(17) انظر:

Jean STAUNE : **Science et quête de sens (العلم وطلب المعنى)**, p. 13.

(18) أي من جنس الأشياء التي هي مُثُل لها.

(19) المقابل الفرنسي: La théorie des multivers

الأسمى لا يُتوسَّل إليه إلا بالأسمى، ولا أسمى في الإنسان من الحرية؛ والقول بالطفرة في هذا المقام لا غرابة فيه؛ فإذا كانت الظواهر الكونية تشهد طفرات، آخرها ما سُمّي بـ«الطفرات الكمومية» التي تُعدُّ بمثابة تحولات مفاجئة فيما بات يُعرف بـ«حالة هايزنبرغ» للكون (أي حالته الكمومية)، فما الظن بالانتقال بين طرفين متباينين تباينا مطلقا، وجودا وماهية! فلا سبيل إليه إلا **بطفرة قلبية** تُجاوز، في قوتها وغورها، الطفرات الكونية، وتتحول بها شخصية العالم رأسا على عقب، حتى كأنه خُلِق من جديد[20].

2.2.3. طلب القيم؛ أمام الظواهر الكونية العجيبة التي اكتشفها العلماء نحو «اعوجاج المكان» و«انعكاس الزمان» و«اتصال الجزيئات بلا مكان ولا زمان»[21]، بَلْه «انفصال الروح عن الجسم» أو «انفصال الفكر عن الدماغ»، لم يجد العلماء بُدّا من أن يتأولوها، فيتصوروا وجود مستويات متعددة للواقع بعضها «محتجِب» أو «متضمَّن» يتجاوز الزمان والمكان، بل وجود نماذج معنوية في عالم مستقل يكون الإنسان قادرا على أن يَحدسها بوجدانه، بل يتحدثون عن تضافر قوانين الكون لإخراج الإنسان إلى حيّز الوجود، حتى إنه لو غيَّرنا، ولو أقل القليل، الثوابتَ الأساسية للكون، لأحدثنا كونا لا يصلح لتطور الحياة والوعي[22].

ولا يخفى أن هذه التأويلات للقضايا الحدودية توضّح كيف أن العالِم لم يَعُد يركن إلى الظواهر الكونية والحياتية على ما هي عليه، وإنما أصبح يطلب من ورائها معاني خفية لا ينالها الإدراك الحسي؛ وفي هذا دلالة صريحة على أنه أخذ يشهد في الظواهر من حوله **آيات صريحة**، أي علامات تحمل قيما تصله بخالقه وصلا مباشرا أو غير مباشر؛ ولئن كان هذا الشهود الجديد يعيد للعالِم صلته بالسياق العملي الأساسي، فإنه ظل شهودا محدودا لا يرتقي به إلى رتبة

---

(20) هل من عجب، بعد ذلك، أن يُعرّف القرآن «الإسلام» بكونه دين الفطرة! فلفظ «الفطرة» هو مقلوب لفظ «الطفرة»؛ إذ لا بد لكل فطرة من طفرة، حتى كأن الإسلام هو الطفرة المثلى.

(21) انظر J. STAUNE المصدر السابق، ص. 318.

(22) المقابل الفرنسي: Le principe anthropique

الوفاء بمقتضيات هذا السياق؛ ذلك أنه لم يستشعر وجود الآيات إلا في ظواهر مخصوصة وهي على نوعين: أحدهما، **عظائم الكون** كالانفجار العظيم واحتضان الكون لمليارات المجرات التي تضم مليارات النجوم، واتساع الكون بمليارات السنوات الضوئية واستمرار هذا التوسع إلى حين؛ والثاني **دقائق الكون** المتمثلة في مكوّنات الذرة وما تحتها، حتى كادوا أن ينزعوا عنها صفة الأشياء، بل أن ينزعوا عنها صفة المادة أو في مكوّنات الخلايا الحية التي تؤول إلى جزيئات حاملة للمعلومات أو المتمثلة في الآثار الغابرة من تاريخ الكائنات الحية كما كشفت عنها الحفريات.

يلزم من هذا، بطريق مفهوم المخالفة، أن ما ليس من **جلائل الكون أو دقائقه** لا يستحق، في نظر هؤلاء العلماء، أن يكون آية بينة، ولا أن يوصّل إلى افتراض مستوى غير مرئي من الواقع، مادام لم ينتج عن التقدم العلمي، حتى كأنه من غير هذا التقدم، لا يمكن تبيّن الآيات في الأشياء؛ والحال أن الإنسان الواعي الأول ـ ونسميه بـ «**الإنسان الإبراهيمي**» ـ كان لا يفتأ يرى في محيطه الطبيعي، وليس له من الأدوات إلا جوارحه المجرَّدة، آيات يتطلع من خلالها إلى أن يعرف خالقه كما تطلَّع سيدنا إبراهيم عليه السلام إلى أن يرى في الأجرام خالقه، كوكبا كانت أو قمرا أو شمسا؛ لكن لَمّا وجدها آفلة وأحجامَها متفاوتة، علم أن خالقه هو الحاضر الذي لا يغيب، والثابت الذي لا يتغير، والكبير الذي لا أكبر منه(23).

وعلى هذا، فواحد من أمرين: إما أن العالِم، لَمّا تبيَّن الآيات في الجليل والدقيق من المكوَّنات، فهو أقدر على تبيُّنها في المعتاد منها، لأن من لا يعرف

(23) تدبر الآيات البيّنات: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ، فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ، فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ، فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ، إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (الآيات 75-79، سورة **الأنعام**).

خالقه في أدنى الظواهر لن يعرفه في أعلاها، ومن لم يعرفه في أبسطها، لن يعرفه في أعقدها؛ وإما أنه لم يتبيَّنها إلا في المكوَّنات العظيمة والدقيقة التي توصَّل إليها العلم بعد أن حقَّق تطورا هائلا؛ وحينئذ، لا يأمن هذا العالِم أن يتغير موقفه منها، فلا يعود يراها آيات لو أن العلم يزداد تقدُّما، بحيث يرفع إشكالات بعض هذه القضايا الحدودية؛ وحتى لو سلَّمنا بأنه يتعذر رفع هذه الإشكالات لكون هذه الحدود داخلية وثابتة لا ترجع إلى جهلنا أو عجزنا، فلا يمكن أن نغفل أن هناك حدودا أظهر منها وأثبت لم تمنع من إنكار الآيات ككون الإنسان لا يمكن أن يخلق نفسه، ولا أن يمنع إلى الأبد موته، ولا أن يبعث نفسه بعد موته.

3.2.3. غياب القواعد؛ ليس من شك أن العلماء الطالبين للمعنى قلقون مما أدى إليه **التسيب** «**التكنولوجي**» من أخطار وتهديدات لم تشهد الإنسانية نظيرها من قبل، بدءا بالتلوث الشامل وانتهاء بالحروب المدمرة، مرورا بالعبث المتزايد بالموارد الطبيعة التي لا تتجدد؛ ويحملهم هذا القلق على مزيد الاجتهاد في طلب المعنى في مجال العلوم، لاعتقاد بعضهم بأن هذه «التكنولوجية» المتسيبة إنما أنتجها الانفصال عن الدين الذي أنجزه العلم منذ عصر النهضة في أوروبا واستقلاله بمسيرته؛ وبهذا، فإنهم يظنون أن تحصيل المعنى الذي يبتغونه سوف يعيد صلة العلم بالدين، وبالتالي يضع التكنولوجيا في مسار لا يضر بالإنسانية؛ لكن يمكن الاعتراض على هذا الظن بأن يقال إن طلب المعنى لا يكفي لتحقيق هذا الغرض، وتوضيح ذلك من جهتين:

أولاهما أن المراد من طلب المعنى هو الإجابة عن الأسئلة الوجودية نحو: مِن أين؟ وإلى أين؟ ولِم؟ وهل وُجد الإنسان صُدفة؟ وما هي حقيقة الواقع؟ ولا يتعدى هذه الأجوبةَ إلى الحث على العمل بمقتضاها، ولا بالأوْلى على التفكير في طريقة هذا العمل وما تتطلَّبه من قواعد ومعايير، مع أن هذه الأسئلة تتعلق بالكيفية التي يريد أن يحيا بها الإنسان حياته، حتى يُحصِّل سعادته، بل لا نجد عندهم حتى ذكرا للأسئلة التي تتعلق بهذه الكيفية؛ والحق أن الأجوبة على أسئلة المعنى تقتضي الدخول في العمل الديني بما يجعل مضامينها تنعكس في تصرفات

الذين تلقوها واقتنعوا بها، وإلا فلا هي حققت مبتغى واضعها من التحول في حياته، ولا هو أمكنه التحقق من صحتها في واقعه؛ ويمتاز العمل الديني بخاصية لا توجد في غيره، وهو أن الخالق سبحانه، متى علم إخلاص عبده في العمل، أعانه على إنجاز ما ينفعه في سعادته مما لا يدركه ولا يقدر على الإتيان به ـ من حيث يدري أو لا يدري ـ فضلا عن إعانته له فيما يدركه ويقدر على الإتيان به.

والثانية، أن طلب المعنى قد ينتهي إلى الاستغراق بالكلية في التأمل الخالص والمعرفة الخالصة؛ وما كان بهذا الوصف النظري المجرد، لا مطمع في أن يقدر على دفع الآثار السيئة للعمل «التكنولوجي»، وقد أوغل في الواقع المادي أيما إيغال، حيث إنه يجمع إلى «مادية» التطبيقات التقنية «مالية» المعاملات الاقتصادية، مما يؤدي بالإنسان إلى الاغترار بقوته ومنازعة الإله في مالكيته وخالقيته؛ لهذا، لا بد من أن ندخل في طلب آخر يُجسّد المعنى، ويعطيه التأثير اللازم له، وهو «**طلب العمل**»؛ ولا أقدَر من العمل الديني على دفع آفات العمل «التكنولوجي»، ذلك لأن ما بلغ النهاية في القوة المادية لا يدفعه إلا ما بلغ النهاية في القوة الروحية، ثم لأن ما يدعو إلى الاستكبار على الخَلْق لا يدفعه إلا ما يدعو إلا الانكسار أمام الخالق؛ ويتجلى هذا الدفع في جانبين:

أحدهما **التسديد**؛ ذلك أن العمل الديني يَهْدي المؤمن، بفضل العناية الإلهية، إلى القيم الكفيلة بإعادة توجيه العمل «التكنولوجي»، فيجتهد في تحقيقها فيما يتخذه من أهداف لتصرفاته، مساهما في بيان الفائدة العملية لهذا التوجيه الجديد.

والثاني **التأييد**؛ ذلك أن العمل الديني يَمُدُّ المؤمن، بفضل الروح الإلهية، بالوسائل التي توصِّله إلى تحقيق غايات أفعاله التي من خلالها تتحقق هذه القيم الهادية، فيقوى على محو الآثار السيئة التي يخلّفها العمل التكنولوجي أو على الحد من نطاق ضررها، وإلا فلا أقل من أن يُنمِّي الوعي بضرورة تداركها، ويُنهضَ الهمم للتصدي لها بقوة.

ومن هنا، يتبيّن أن الإمداد بالوسائل، على خلاف ما تقرَّر في فلسفة العمل، أعلى رتبة من الهداية إلى الأهداف، ذلك لأن البتّ في الوسائل ليس

مجرد مسألة تقنية تقوم في حساب أنسبِها للهدف المرسوم، بحيث تكفي «العقلانية الأداتية» للنهوض بها، وإنما يقتضي تمامَ الاستيعاب للقيمة الخُلُقية أو الروحية التي تقترن بهذا الهدف، بحيث يُحتاج فيه إلى الاستعانة بـ«العقلانية القيمية»، فضلا عن العقلانية الأداتية.

4.2.3. اختزال النماذج؛ قد أسْلفنا أن طلّاب المعنى في أعمالهم العلمية المتقدمة وقفوا على آيات أشعرتهم بوجود أُفُق فوق ما يبصرون وما يلمسون، بل فوق ما يعقلون، أفقٍ يملأ تأمُّلُه فراغ قلوبهم بما لم يكن يظنون، فراحوا يستذكرون رجالا اتصلت قلوبهم بهذا الأفق الأعلى أو اشتهر أمرهم بأنهم أشرفوا عليه، عسى أن يظفروا فيهم بشواهد مُثلى على ما به يشعرون، فكان أن اختاروا منهم فئتين اثنتين: أولاهما فئة «كبار العلميين»، والثانية فئة «كبار الروحيين».

أما كبار العلميين، فنجد بينهم «نيوتن» و«آينشتاين» و«هايزنبرج»؛ وإذا تأمّلنا هذا الاختيار، تبيَّنا أن هؤلاء العلماء ليسوا قدوات في العمل على مقتضاه الديني بقدر ما هم قدوات في النظر على مقتضاه العلمي؛ يلزم من هذا أن الاقتداء بهؤلاء لا يتعدى رتبة الاقتداء بنماذج في طلب المعنى، حيث إنهم وجدوا فيما توصَّلوا إليه من مكتشفات هائلة ونظريات فاصلة أسبابا لتحصيل الإيمان بقوةٍ تهيمن على الكون، يجعلها بعضهم مقارنة أو محايثة لهذا الكون وبعضهم مفارقة له أو متعالية عليه، سواء سمَّاها «مبدأ خلَّاقا» أو «إلها علَّاما»؛ وهكذا، لئن أفاد اتّباعُ هؤلاء العلماء في اكتساب الإيمان بهذه القوة العظمى على اختلافٍ في تصورها، فإنه لا يفيد في تحصيل العمل الذي يوجبه هذا الإيمان، فضلا عن الارتقاء في مراتبه والتغلغل في حقيقته.

وأما «كبار الروحيين»، فنجد بينهم «بوذا» و«غاندي» و«ابن عربي» و«عمر الخيام»؛ ومعلوم أن هؤلاء الروحانيين استغرقوا بالكلية في العمل الديني، حتى تلبَّست به جوارحهم، فضلا عن جوانحهم، حتى رأوا الحقيقة المطلقة في كل مظهر كوني، واستشعروا روح العبادة في كل قول وفعل؛ وبهذا، استحقوا أن يدخلوا في زمرة النماذج التي تقتدي بهم البشرية؛ لكن طلَّاب المعنى، وإن

استشهدوا بهم واستفادوا من أقوالهم، لم يجدوا حاجة للتساؤل عن كيفَ وصلوا إلى هذه الرتبة من السمو الروحي؛ والحال أن هؤلاء لم ينزلوا هذا المقام إلا بأسباب تعبُّدية ورياضات روحية مخصوصة تكشف عن مجاهدة للنفس بالغة؛ فلو أن طلّاب المعنى كانت غايتهم، لا أن تتوسع أنظارهم فحسب، بل كذلك أن تتحول حياتهم وتحصُل لهم السعادة، لبحثوا في هذه الأسباب، وفتحوا باب السؤال في كيفيات السلوك كما فتحوها في معاني الوجود؛ فيتساءلون مثلا: «كيف ينبغي أن أُثني على الخالق؟»، أو «كيف ينبغي أن أُقدِّسه؟»، أو «كيف ينبغي أن أحبه؟»، أو «كيف ينبغي أن أكون معه؟» أو «كيف ينبغي أن أناجيه؟» أو «كيف ينبغي أن أذكره»، بل «كيف ينبغي أن أعبده»؛ أليست هذه الأسئلة السلوكية ومثلها كثير تضاهي في غورها وإلحاحها الأسئلة الوجودية نحو: «لِمَ ثمة وجود بَدلا من العدم؟»، «لم أنا هنا؟»، «لم أموت؟»، «لم أشقَى؟»، «لم ثمة شر؟»، بل أليست هذه الأسئلة تكملةً أو تتويجا للأخرى؛ إن من يضع السؤال الوجودي يلزمه أن يضع السؤال السلوكي، وإلا كان عابثا أو لاهيا أو، على الأقل، متناقضا؛ فالمعنى الذي يتلقاه من الجواب عن السؤال الأول يحتاج إلى وعاء يحويه، أو قل مبنى يحمله، ومبناه إنما هو الفعل الذي يقرِّره الجواب عن السؤال الثاني.

وبإيجاز، فإن طُلاب المعنى، ولو أنهم أرادوا الاقتداء، فقد أخلوا بشرطه؛ إذ اكتفوا من النماذج العلمية والروحية بإشاراتهم المعنوية، وتركوا اجتهاداتهم العملية؛ وإذا هم لم يبادروا إلى العمل كما عملوا، ويقيموا على هذا العمل كما أقاموا، فلا مفر من أن ينقلب المعنى في أيديهم إلى «**لا معنى**»، شاهدا على انقلاب مقصودهم إلى نقيضه.

خلاصة القول في هذا الفصل أن العلاقة بين الدين والعلم هي علاقة بين عملٍ تعبُّدي نزل به الأمر الإلهي وبين نظر تسيُّدي ينهض به العقل الإنساني، فيكون العالِم مطالَبا بأن يُقدِّم الأمر الإلهي على العقل الإنساني، فيضع علمه النظري على وفق المقتضيات الأربعة لهذا العمل الديني، وهي: «الاعتقادات»

و«القيم» و«القواعد» و«النماذج»؛ لكن تعامُل العالِم مع هذه المقتضيات العملية تقلَّب في أطوار ثلاثة مختلفة؛ أولها «**طور الإقرار بالعمل الديني**»، وقد تَمثَّل بالخصوص في الممارسة العلمية التي احْتضَنَتْها الحضارة الإسلامية؛ فقد رأى العلماء المسلمون في بحث الأسباب الكونية واكتشاف القوانين عملا يتقربون به إلى الخالق، إذ وجدوا فيها آيات تدُلُّ على وجوده لِما تحمله من أسمى القيم والمعاني، فالتزموا في عملهم العلمي بقواعد دينهم الحنيف، متأسّين بأئمتهم الأخيار؛ والثاني «**طور الإنكار للعمل الديني**»، وقد تجلَّى في الممارسة العلمية الحديثة، ذلك أن أهلها جعلوا عقيدتهم شأنا خاصا بهم، لا يقتدون فيها بغيرهم، ولا يقبلون من القيم إلا ما أفرزه التقدم العلمي، ولا يأتون من العمل إلا ما كان جمعا بين الاقتصاد والتقنية، تجلت صورته المثلى في العمل «التكنولوجي»؛ والثالث «**طور الاعتبار المجرد للعمل الديني**»، وقد ظهرت بوادره لدى علماء غربيين متأخرين استبانوا في اكتشافاتهم حدود العلم وآفات تطبيقاته، فتطلَّعوا إلى مستويات في الوجود فوق المستوى الظاهر، معتبرين أنها تجيب عن أسئلتهم الوجودية؛ لكنهم ظلوا لا يتعدون هذه الأجوبة التي تمنح حياتهم معنى طالما افتقدوه إلى الوفاء بما تقتضيه من عمل يُقرّبهم من خالقهم، حتى يتولى تسديد اكتشافاتهم وتأييد تطبيقاتهم؛ لهذا، فإنهم لا يأمنون من أن ينقلب المعنى الذي وجدوه إلى نقيضه، واقعين فيما أرادوا الفرار منه، ألا وهو الاندفاع في نسبة اللامعقول إلى الوجود!

الفصل الثامن

البحث في الخلايا الجِذْعية
بين إرادة الخلود ومحنة الجنين

لقد ذكرنا في المدخل أن إحدى خواصّ العمل الصالح هي **أنه لا ينقطع ولا يزول**؛ وما ذاك إلا لأنه اشتغال بالباقي الذي لا يفنى، سبحانه وتعالى، معرفةً به وطاعة له وتقرُّبا إليه، بحيث إذا دخل فيه الإنسان على شرطه ومقتضاه، ارتقى في مراتب التزكية والكمال، فتنعم روحه بالخلود في السعادة، وتعرُج، بعد مفارقة جسده الفاني، إلى موطنها الأصلي في العالم الغيبي؛ لكن الإنسان حُبِّب إليه البقاء، حتى في عالمه المرئي، فأراد أن يحيا في هذا العالم نفسه **بلا مرض ولا هرم ولا موت**، طامعا في أن يرى جسده باقيا بقاء الروح.

لذلك، فما أن تَخلَّص «الإنسان الحديث» من الحَجْر الذي فرضته الكنيسة على عقله دهرا طويلا، وأخذ يتبيّن في أفقه البعيد الإمكانات التي يفتحها العلم موصولا بالتقنية، حتى صار يعتقد أنه يملك الوسيلة التي توصّله إلى خلود الجسد، ألا وهي تحقيق مزيد **التقدم في مجال «تكنولوجيا الحياة»!** وربما اعتقد أن خلود بدنه يُغنيه عن طلب خلود روحه، ما دامت حياته تبقى ببقاء بدنه، وهو لا يرغب إلا في الحياة لذاتها، ولا يبالي أَخَلَدت روحه أم لم تخلُد! وهكذا، فعلى الرغم من أن البقاء صفة لا تقوم إلا بالوجود الروحي، فإن الإنسان الحديث أضحى يزعم أن بمقدوره أن ينقلها إلى الوجود البدني عن طريق **العلم الوضعي**، مؤمِّلا أن يُورِّثه قوة حيوية تضاهي القوة الروحية.

وقصدنا في هذا الفصل هو بالذات أن نتناول بالتحليل والنقد أحدث مظهر

لهذه المحاولة العلمية في نقل الخلود إلى البدن، ويتمثل هذا المظهر الحديث فيما بات يُعرَف بـ «البحث في الخلايا الجذعية».

1. إرادة الخلود وانقلاب القيم

لا غرابة أن يساور الإنسان الشعور بأنه يَقْدر على دفع **داء الهرم**، فاتحا عهدا جديدا في حياة الإنسان هو عهد «**الآدمي المُعمَّر**»؛ أوَليس الذي دفع أمراضا لم يكن يُتصوَّر قطُّ إمكان دفعها بقادر أن يدفع مرض الهرم! بل لا غرابة أن تُسوّل له نفسه أن بمقدوره أن يقتحم الحدود البيولوجية للإنسان، قاهرا **داء الموت** نفسه، وفاتحا عهد «**الآدمي المخلَّد**»؛ وهل التخليد إلا خطوة منظورة في أفق التعمير كما أن التعمير خطوة منظورة في أفق التطبيب!

1 . 1. مظاهر إرادة الخلود؛ الحقُّ أن إرادة التعمير والتخليد لا تَرجع إلى التقدم العلمي والتقني الذي يشهده اليوم مجالُ الحياة، بل إن أسبابها تبدو موجودة في نفس الآدمي، هذا إن لم تكن مركوزة فيه من أصل خِلْقته؛ وهكذا، ظل الإنسان يمارس هذه الإرادة كلما اهتدى إلى مزيد المعرفة، معبِّرا عنها بأساليب شتى، كتكثير الذُّرية وتحنيط الأجساد وتشييد النُّصُب التذكارية وتزويد القبور ببعض الأمتعة والأغذية[1]؛ ولولا أن لهذه الإرادة أصلا غيْبِيا (أو قل «ميتافزيقيا») لا غبار عليه، لَما وَرد ذكرها صراحة في الكتب الدينية المُنزَلة؛ فهذا أبو البشر، آدم، عليه السلام، أبدى، وهو ينعم في الجنة، الرغبة في الخلود فيها؛ إذ تُخبرنا هذه الكتب أن الله نهاه عن الأكل من شجرة مخصوصة سمَّاها القرآن «شجرة الخلد»، وسمَّتها التوراة «شجرة الحياة» وأيضا «شجرة المعرفة»[2]، لكن الشيطان وسوس له بمخالفة نهيه تعالى والأكل منها، واعدا إياه بالفوز بالحياة الخالدة.

ولما كانت هذه الرغبة في التعمير والتخليد بهذا التغلغل في النفس، فقد

(1) في هذا الباب قصة الملك السومري «جلجامش» بالغة الدلالة.
(2) غني عن البيان أن المعرفة أصبحت لدى الإنسان وسيلته في الوصول إلى الخلود.

تجلَّت عند الإنسان المعاصر في إصراره على الاشتغال بالبحث في الخلايا الجذعية الجنينية باعتبارها تنطوي على أسرار الخلق وأسباب الحياة؛ وليس هذا فقط، بل بلغت منه هذه الرغبة في الخلود أن غرّته نفسُه، فتوهَّم أنه، في اشتغاله بهذا البحث، قادر على أن يتشبَّه بالخالق نفسه، علما بأنه هو الحي الذي لا يهرَم ولا يموت؛ فطمع في أن يأتي بفعل «الخَلق» كما يأتيه، وأن يتصف بـ«الخالقية» كما يتصف بها؛ فلنوضح هاتين الحالتين، وهما: «الاشتراك في الخلق» و«الإشراك بالخالق».

أ. **الاشتراك في الخلق**[3]: يجاوز بعض أهل الإيمان ـ من غير المسلمين ـ القول برتبة الخلافة في الأرض التي منحها الله لبني آدم إلى القول برتبة **الشراكة معه في الخلق**؛ نذكر منهم اللاهوتيين اليهود الذين يرون فيما أخبرت به التوراة من أن الإنسان خُلِق على صورة الإله، وفيما دعت إليه من إشفاء المرضى والقضاء على الأدواء شواهد صريحة على استعانة الله بالإنسان في حفظ الخليقة وتتميم خَلقها[4]؛ وكذلك أهل اللاهوت النصارى الذين يرون في تَجسُّد المسيح عليه السلام وإبرائه المرضى وإحيائه الموتى ودعوته إلى الرحمة والمحبة مظاهر جلية لإشراك الله للإنسان في إيجاد الحياة وإمدادها وتطويرها؛ غير أنهم ـ دفعا لشبهة مساواة الله في الخَلق الذي قد تَرِد على دعواهم ـ يقرّرون أن هذا الإشراك

(3) تدبَّر الآيات الكريمة الآتية: «أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه، فتشابه الخلق عليهم» (الآية 16، سورة **الرعد**)؛ «هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها، فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به؛ فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين؛ فلما آتاهما صالحا جعلا له شركا فيما آتاهما، فتعالى الله عما يشركون، أيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يُخلقون» (الآيتان 189-190، سورة **الأعراف**)؛ «إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له» (الآية 73، سورة **الزمر**)؛ «والذين يدعون من دون الله، لا يخلقون شيئا وهم يخلقون»، 20 سورة **النحل**؛ «أم خُلقوا من غير شيء أم هو الخالقون» (الآية 35، سورة **الطور**)؛ «ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا» (الآية 51، سورة **الكهف**).

(4) انظر:

Ted Peters : **The Stem Cell Debate**, p. 64.

للإنسان لا ينفي عنه مطلقا صفة «المخلوقية»؛ **فالإنسان إنما هو مخلوق شريك لله في الخلق**[5].

ب. **الإشراك بالخالق**؛ قد تُخرج إرادة الخلود صاحبها من نطاق إرادة التشبه، على قدر الطاقة، بصفات الخالق، تقرُّبا إليه، إلى نطاق إرادة **التشبه بذاته العلية** نفسها، **إشراكا به**[6]؛ وإيضاح ذلك أن زيادة علمه بأسرار الحياة الجنينية الآدمية وبأسباب الاستفادة منها في مجال التطبيق البيولوجي والطبي تغرُّه كما غَرَّت النمرودَ زيادةُ سلطانه[7]، فيحسب أنه حصَّل القدرة التي يملكها الخلّاق العليم في أن يحيي ويميت ويبدئ ويعيد، وأنه يستطيع أن يسد مسدَّه في تقرير مصير الخَلق، مُغيِّرا طبيعته ومبدّلا سيرته بما يخدم غرضه في تحصيل البقاء؛ وقد بلغت هذه الإرادة منتهاها عند بعض الغُلاة الذين عُرفوا بـ«**أهل مجاوزة الإنسانية**»[8]؛ فهؤلاء يعتقدون أن ما توصَّل إليه الإنسان ـ ولا يزال ـ من المستجدات العلمية والتّقانية (أو «التكنولوجية») في مختلف المجالات يُورّثه الحق في أن يستقل بالتصرف في الخلق عن غيره، طبيعة كان أو إلها؛ كما يدْعون إلى استعمال هذه المكتشفات المتقدمة بإطلاق ـ لاسيما ما اتصل منها بمجال «تكنولوجيا» الحياة[9] ـ في إنشاء ما يسمونه بـ«**ما بعد الإنسان**»[10]، وهو إنسان

---

(5) انظر:
Ted Peters and Gaymon Bennett : **Bridging Science and religion**, p. 105.

(6) تدبر الآيات الكريمة الآتية: «أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السماوات» (الآية 44، سورة **فاطر**)؛ «هذا خلق الله، فأروني ماذا خلق الذين من دونه» (الآية 11، سورة **لقمان**)؛ «فاستفتهم أهم أشد خلقا أم من خلقنا» (الآية 11، سورة **الصافات**)؛ «أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون» (الآية 95، سورة **الواقعة**).

(7) تدبر الآية الكريمة: «ألم تر إلى الذي حاجَّ إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك، إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت، قال أنا أحيي وأميت» (الآية 257، سورة **البقرة**).

(8) المقابل الإنجليزي: Transhumanists.

(9) المقابل الإنجليزي: Biotechnology (تشمل «الهندسة الجزيئية» و«الهندسة الوراثية» و«الخلايا الجذعية» و«الاستنساخ الإنجابي»)

(10) المقابل الإنجليزي: Posthuman

أرادوا أن يكون، لا «إنسانا مزيدا» فحسب[11]، بل إنسانا محرَّرا أقصى ما يمكن من قيوده «البيولوجية»، حتى إنه يكاد أن يخرج بالمرة عن شرط الإنسانية.

والملاحظ أن التشبه بالخالق ـ اشتراكا في فعله أو إشراكا بذاته ـ الذي تُوقع فيه إرادة الخلود يفترض أن لفظ «الخَلْق» يجوز إطلاقه على الفعل الإنساني، علاجا كان أو إنتاجا[12]؛ والحال أن هذا الافتراض يَرِدُ عليه الاعتراض التالي، وهو أن «الخَلْق» يتضمن، في جميع وجوهه، معنى **مطلقا**[13] لا يَصدُق على الفاعل الإنساني الذي هو، بطبيعته، كائن نسبي، ألا ترى كيف أنه يستحيل عليه أن يفعل شيئا من غير **سياق مخصوص** يتم فيه هذا الفعل، والسياق يناقض الإطلاق! في حين أن الذي يَخلُق يكون بمقدوره أن يأتي فعله على الأقل في جانب منه على **وجه مطلق**: فقد يخلق **ما** يشاء أو **كيف** يشاء أو **متى** يشاء أو يخلق **بلا شيء** أو **بلا شرط** أو **بلا حد**، بل يَخلق الشيء من **ضده**، فضلا عن خلقه من جنسه من **غير سابق مثال**؛ وواضح أن هذه الحالات المختلفة لا ينطبق أيٌّ منها على فعل الإنسان، كائنا ما كان؛ فيلزم أن استعمال لفظ «الخلق» بصدده إنما هو من باب المجاز، لا من باب الحقيقة؛ وإذا صح هذا، صح معه أيضا أن ادعاء الاشتراك مع الإله في الخلق أو الاستقلال به دونه ما هو إلا مجرَّد تعبيرات استعارية لا صِدْق تحتها، فيتعين الاحتراز من استعمالها، وإلا أوقعت صاحبها في وهم الغرور والتكبر أو ضلالة التألُّه وعبادة الذات.

2.1. انقلاب القيم؛ هاهنا يجب التنبيه على أن التجلي الحالي لإرادة

---

(11) المقابل الإنجليزي: Enhanced human، والمقابل الفرنسي: L'homme augmenté؛ وقد استفدنا، في وضع هذا المصطلح العربي، من الآية الكريمة: «الحمد لله فاطر السماوات والأرض جاعل الملائكة رسلا أولي أجنحة مثنى وثلاث ورابع، **يزيد** في الخلق ما يشاء، إن الله على كل شيء قدير» (الآية 1، سورة **فاطر**).

(12) المقابل الأجنبي: Reproduction؛ وقد استندنا في هذه الترجمة إلى الحديث الشريف الذي رواه البخاري: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه وينصرانه كما **تنتجون** البهيمة، هل تجدون فيها من جدعاء، حتى تكونوا أنتم تجدعونها؛ قالوا: يا رسول الله! أفرآيت من يموت وهو صغير؛ قال: الله أعلم بما كانوا عاملين».

(13) تدبر الآية الكريمة: «أفمن يخلق كمن لا يخلق، أفلا تذّكرون» (الآية 17 سورة **النحل**).

الخلود يتميّز عن سابق تجلياتها؛ وبيان ذلك أن الإنسان، اليوم، غدا يطمع في تحقيق الخلود في هذا العالم المرئي **بواسطة الجسد وحده**، بينما كان، في الماضي، يطمح إلى هذا الخلود، واصلا العالم المرئي بالعالم الغيبي، وواصلا واقعَ الجسد بأفق الروح؛ وهذا يعني أن الخلود الذي ينشده ما يسمى بـ«**الطب التجديدي**»[14]، إنما هو **خلود جسدي مادي خالص**؛ وينهض دليلا على ذلك إسناد العلماء صفة الخلود لبعض الخلايا؛ فقد اشتهر وصفهم للخلايا الجذعية المتعددة القدرات[15] بكونها تتمتع بخاصية الخلود، وهم يقصدون بذلك قدرتها على التكرُّر والتكثر بغير انقطاع[16]؛ كما أنهم اعتبروا الخلايا الرُّشيمية[17] والخلايا السرطانية خلايا خالدة لاحتوائها على «إنزيم» خاص مسؤول عن تجدُّد الخلايا[18]، وادَّعى بعضهم أنهم اكتشفوا مورّثة ـ أو «جِين» ـ الخلود التي تسمح للخلايا الجذعية أن تبقى على حال شبابها على الدوام»[19].

ولا يخفى ما تنطوي عليه عبارة «الخلود الجسدي» من تناقض؛ فالجسد، بطبيعته، يفنى، أو قل ـ باصطلاح فلسفي ـ هو «جوهر فانٍ»؛ ولا يعنينا هذا التناقض إلا من حيث تعلُّق الإرادة به، إذ أنها تنقل الخلود من مجاله الأصلي ـ أي المعاني الروحية ـ إلى مجال يضادُّه ـ أي المادة البيولوجية؛ وظاهر أن هذا النقل يُكلِّف المجال الثاني ما يَخرج عن طاقته، مُسقطا عليه قانون غيره، ومُخلا بشروطه وقيوده، آتيا، على مستوى الوجود، بخطإ نظيرٍ لِما يُعرَف بـ«الخطإ المقولي» الذي يقع على مستوى اللغة[20].

(14) ليس غرض هذا العلم مجرد إزالة الآثار المؤذية للأمراض، بل تبديل الأعضاء والأنسجة وتجديد الوظائف باستعمال الخلايا الجذعية.

(15) المقابل الإنجليزي: Pluripotent Stem Cells.

(16) وإن كانوا قد عدلوا مؤخرا عن هذا الوصف إلى وصفها بـ«التميُّز» Characterised.

(17) المقابل الإنجليزي: Germinal Cells؛ والاسم العربي الذي اختاره **المعجم الطبي الموحد** هو «الخلايا المُنتِشة».

(18) يُعرف هذا الإنزيم باسم Telomerase.

(19) أطلقوا على هذه المورّثة اسم «نانوغ» (Nanog).

(20) المقابل الإنجليزي: Category Mistake؛ يقوم هذا الخطأ في إسناد صفات لأشياء لا تنطبق على مجالها الدلالي كما إذا أسندت صفة «النطق» إلى الحجر.

والحال أن النقل الذي يكون بهذا الوصف لا محالة أنه يفضي إلى **الانقلاب في القيم**، فلا تكون كرامة الإنسان في تقبُّل جسديته المحدودة، بل في **السعي إلى توسيعها**؛ ولا هي في الصبر على الهرم، وإنما في الجزع منه؛ ولا هي في تحمُّل الألم، بل في **التبرم منه**؛ ولا هي في التهيؤ للموت المقدَّر، وإنما في **الشفاء منه بوصفه داءً** مثل باقي الأدواء، ولا هي في مكابدة الإنسان قدَر الموت بنفسه، وإنما في **طلب عون الآخرين على هذا القدَر**، حتى صار «**الحق في الموت**» قيمة جديدة تقابل «الحق في الحياة»، وصار «**الموت بكرامة**» لا يعني الموت في سيبل قيمة عليا ـ أي «الموت الشجاع» ـ وإنما الموت، تحرّرا من الأسقام أو تخوُّفا من رذالة العمر ـ أي «الموت الجبان»؛ ولا تكون كرامة الإنسان في مفارقة الهيكل الجسدي، لحاقا بالحياة الأعلى، وإنما في **ملازمته أطول ما يمكن**، لصوقا بالحياة الأدنى(21)؛ ولا هي، أخيرا، في الارتقاء بالصفات الخُلُقية، تحقيقا للكمال الروحي، وإنما في **تطوير الأشكال الخَلْقية**، تحقيقا للكمال الجسدي.

3.1. الجنين الابتدائي بين النظرة الغليظة والنظرة الرقيقة؛ في هذا السياق الذي يتصور فيه المرء أن الجسد قد يَخلد، بحيث يَنقُل إليه صفات الروح، والذي تنقلب القيم فيه إلى أضدادها، بحيث يصير الأعلى أدنى والأدنى أعلى، فلا مفرَّ من أن تُهيمن على العقل الإنساني ما نسميه بـ«**النظرة الغليظة إلى الأشياء**».

1.3.1. النظرة الغليظة إلى الجنين الابتدائي؛ المقصود بـ«النظرة الغليظة إلى الأشياء» هو نزوع العقل إلى تقدير قيمة الأشياء بحسب **أحجامها وأشكالها**، مقدِّما كبير الحجم وجليّ الشكل على صغير الحجم وخفي الشكل؛ وما أصغر حجم الجنين وما أخفى شكله، وهو في الخامس من أيامه، قياسا

(21) يقول الراغب الإصفهاني: «من شرط كمال الإنسان مفارقة هيكله، ولولا الموت لم يكمل الإنسان؛ فالموت ضروري في كمال الإنسانية؛ ولكون الموت سببا للانتقال من حال أوضع إلى حال أشرف وأرفع»، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص. 180.

بحجم البالغ الذي لا يزيد إلا كِبَرا، وبشكله الذي لا يزيد إلا جلاء مع تطاول العمر[22]!

فلنوضح الآن كيف أن هذه النظرة وجَّهت موقف الداعين إلى الاشتغال بالبحث في مجال الخلايا الجذعية الجنينية.

فمعلوم أن هذه الخلايا منتزَعة من الجنين في طور يبتدئ من اليوم الخامس وينتهي في اليوم الرابع عشر من عمره[23]، وقد خصوه باسم «الجُذيعة»[24]؛ وقد نطلق من جانبنا على الجنين منذ لحظة التلقيح إلى لحظة العلوق اسم «الجنين الابتدائي»[25]؛ وتتمتع الخلايا الجذعية بخاصية أساسية، وهي القدرة على التحول إلى أي نوع من خلايا الجسم[26]، بحيث يمكن أن نحصل منها، بتقنيات خاصة، على خلايا عصبية أو خلايا قلبية أو خلايا كبدية أو خلايا نِقْي العظام أو خلايا البنكرياس وغيرها، خلايا يتمُّ، عادة، زرعها في الأعضاء المصابة التي هي من جنسها.

---

(22) ينبغي التفريق بين «النظرة الغليظة» و«النظرة الحسية»؛ ذلك أن اهتمام النظرة الغليظة ينصب بالأساس على **صور** الأشياء، بحيث تكون الحقائق العقلية الخالصة ـ كالحقائق الرياضية ـ نتاجا لهذه النظرة، في حين أن اهتمام النظرة الحسية بهذه الأشياء ينصب على **موادها** التي تقع تحت حواس الإنسان؛ وقد استعملنا عبارة «نزوع العقل» في تعريف هذه النظرة للدلالة على أنها النظرة الأولى التي يباشر بها الإنسان إدراك الأشياء من حوله على مقتضى طبيعته العفوية.

(23) من المعلوم أن العلماء استخرجوا الخلايا الجذعية من الأجنة سنة 1998.

(24) لقد استعمل **المعجم الطبي الموحد** في مقابل "Blastula" لفظ «الأُريمة»، واستعمل الدكتور محمد على البار لفظ «الكرة الجرتومية»؛ ونجد لفظ «الكرة» مذكورا عند ابن قيم الجوزية كما جاء في وصفه لهذا الطور، قائلا: «فإذا اشتمل [الرحم] على المني ولم يقذف به إلى خارج استدار على نفسه وصار **كالكرة**، وأخذ في الشدة إلى تمام ستة أيام»، **التبيان في أقسام القرآن**، ص. 211؛ لكننا آثرنا وضع مصطلح «الجذيعة» باعتبار أن الخلايا المنتزَعة منها تسمى «الخلايا الجذعية»؛ وقد صادف اختياري ما أورده قاموس «المنهل»، إذ استعمل نفس المصطلح.

(25) يجوز أن يكون مقابله الإنجليزي هو: Early embryo.

(26) معلوم أن الخلايا في مرحلة «التوتة» تتمتع بالقدرة المطلقة على التحول إلى أية خلية بما فيها الجنين، على خلاف الخلايا في مرحلة الجذيعة.

ومعلوم أيضا أن بعض العلماء يُصرُّون على مواصلة أبحاثهم في الخلايا الجذعية، سواء باستعمال الأجنة الفائضة عن مشاريع الإخصاب الاصطناعي أو بإنتاج أجنة جديدة بواسطة هذه التقنية نفسها، أو باستعمال الأجنة المسقطة تلقائيا أو باللجوء إلى الإسقاط العمد للأجنة أو حتى بإنتاج الأجنة بواسطة تقنية الاستنساخ، نظرا إلى أن هذه التقنية الأخيرة تساعد على تلافي الرفض المناعي الذي قد تُقابَل به الخلايا الجذعية عند زرعها في جسم غير جسمها الأصلي.

ومعلوم كذلك أن هؤلاء العلماء يحتجون لذلك بآفاق الشفاء والدواء الواسعة التي يفتحها هذا البحث، حتى كأن الطب على أبواب ثورة فاصلة في مساره، إذ ينتقل من طور علاج المرض إلى طور إنتاج الصحة من غير مرض؛ وما أكثر الأمراض التي يزعمون أن تطوُّر البحث في الخلايا الجذعية كفيل بالقضاء عليها، بل باستباقها والوقاية منها، مثل «أمراض التنكُّس»: الرُّعاش والخرَف والسكتة الدماغية وبعض إصابات النخاع الشوكي والتهابات المفاصل؛ وأيضا أمراض السرطان وأمراض القلب وأمراض السكري، بالإضافة إلى الحروق والجروح!

إذا كانت هذه المنافع العلاجية المخلِّدة تبقى مظنونة، وإلا فموهومة ـ حيث إنه لم يتحقق، إلى حدّ الآن، الاستعمال العلاجي للخلايا الجذعية الجنينية ـ فإن الثمن الذي يدفعه الجنين الابتدائي من أجل تحصيلها المخَمَّن أمرٌ متيَقَّن، إذ يؤدي انتزاع هذه الخلايا منه إلى إتلافه بالمرة؛ وإذا تقرّر هذا، حُقَّ لنا أن نضع السؤال الأساسي التالي:

- **هل يصح أخلاقيا إتلاف الجنين الابتدائي من أجل إخلاد البالغ؟**

لا يخلو المناصرون للبحث الجذعي، علماء كانوا أو أخلاقيين أو لاهوتيين، من الأدلة التي يَقطعون بأنها تثبت جواز هذا الإتلاف، والتي ينطلقون في عرضها، من حيث لا يشعرون، من النظرة الغليظة إلى الجنين؛ إذ كلها ترجع إلى **أن الجنين الابتدائي لا كرامة له أمام رغبة الإنسان البالغ في الخلود**؛ فمنهم من ينزع عنه صفة «الفرد» التي تُميّز الكائن الإنساني الواحد، بحجة إمكان

تحوُّله إلى توأمين فأكثر، ناهيك عن صفة «الشخص» التي تميز الفاعل الأخلاقي، بحجة أنه لا يتَمتَّع بحقوق، ولا، بالأوْلى، تقع عليه واجبات؛ وحتى مع وجود شفرة من المورّثات خاصةٍ به[27]، فإن ذلك، في نظرهم، لا يورّثه الكرامة بأي حال، لأنه يشترك في تسعة وتسعين في المائة منها مع أنواع أخرى من الكائنات الحية، فضلا عن أن رتبة الإنسان تصير مردودة إلى رتبة «بيولوجية» خالصة؛ بل يوجد منهم من يَعُدُّه مجرد «**ركام من الخلايا**»؛ وحتى يعبّروا عن شدة تقلُّلهم لهذا الركام، استعملوا بصدده أسماء تُشعر بالتحقير مثل «المادة الجنينية» أو «المادة التكاثرية» أو «المادة الوراثية» أو «المادة الجينية» أو «المادة البيولوجية»؛ وما كان بهذا الوصف، جاز، عندهم، التصرف فيه كما نتصرف في الشيء الجامد؛ إذ لا خوف من إيذائه ولا إيلامه، لأنه خِلوٌ من قوة الإحساس، ناهيك عن قوة الإدراك.

وحتى لو فرَض بعضهم أن للجنين الابتدائي اعتبارا على قدْره ولو كان اعتبار الحياة وحده، فإنه لا يلبث أن يتذرع بمبادئ أخلاقية لتجويز إتلافه.

فمن قائل إن **مبدأ جلب المنفعة مقدَّم على دفع المضرة**، فيؤكّد أن هذه المنفعة تقوم في تحسين صحة الإنسان في المستقبل بما لم يتقدّم مِثْلُه، جاعلا من تحصيل هذه المنفعة مظهرا من مظاهر المحبة للمرضى[28]؛ بيد أن هذا الادعاء يلتقي، في نهاية المطاف، مع النزعة النفعية في تقريرها بأن المنفعة الحاصلة بهذا الإتلاف تربو على مضرة الإتلاف.

ومن قائل ثان إن **مبدأ التضامن بين الناس**، أفرادا وأجيالا، يجعلنا نُدخل الجنين الابتدائي في مشروع علاجي جماعي يُحتّم إتلافه، حتى إنه يرى في هذا الإتلاف فرصة للجنين لتحصيل بعض الاعتبار الذي يفتقده، مفترضا أن هذا الجنين لو جاز أن يُخيَّر بين أن يموت همَلا أو يموت وهو مسعف لغيره، لاختار الإسعاف.

---

(27) أي «الجينات» ("Genes")

(28) انظر:
Michael RUSE and Christopher A. PYNES: **Stem Cell Controversy**, p. 234.

ومن قائل ثالث إن **مبدأ ارتكاب أخف الضررين** يدعونا إلى أن نُتلف الجنين الابتدائي، لأن هذا الإتلاف إنما هو إتلاف لشيء دقيق في حجمه، بسيط في شكله؛ ومِثل هذا الإتلاف يكون أهون من ترك المريض البالغ يعاني ما يعاني، أسقاما طوالا وآلاما شدادا.

وهكذا، فإن الجنين الابتدائي، بحسب هؤلاء، ليس له من ذاته أية كرامة؛ لكن بعضهم ذهب إلى أنه بالإمكان أن يُحصِّل هذه الكرامة، وذلك بأن يستمدها، لا من داخله، وإنما من **خارجه**؛ وهنا أيضا تعمل النظرة الغليظة المهيمنة عملها، فتجعلهم يضيِّقون مدلول «الخارج»؛ فلا يفيدون به مطلقا علاقة خاصة بما وراء العالم المرئي، وإنما فقط جملة العلاقات التي يمكن أن تربطه بأبويه، حتى ولو ينشأ من نطفتين غير نطفتيهما؛ وعلى هذا، فلا بد من أن توجد منهما الرغبة الصريحة فيه، بحيث يكون لديهما مشروع يعطيه مستقبلا، ويخُطُّ له طريق الحياة معهما(29).

والحاصل من هذه المواقف المختلفة أن الجنين الابتدائي، لضعف خلقته، حجما وشكلا، يبدو أدنى من أن تكون له كرامة مخصوصة تورِّثه حقوقا في حفظ حياته وحماية تطوره، وإنما الكرامة كلها للمريض البالغ والعناية كلها به؛ لذلك، فإن نزول الأمراض والآلام به يَحُطّ من كرامته، فيلزم دفعُ هذه المفاسد عنه بتحصيل الخلايا الجذعية من الجنين، حتى يستعيد تمام هذه الكرامة.

بهذا الصدد، يجدر أن نُبدي ملاحظة هي من الأهمية بمكان، وهي أن الجنين الابتدائي، على حجمه القليل وشكله الضئيل، ليس، بالضرورة، أضعفَ خلقةً من البالغ؛ فإذا كانت الغاية من إتلاف هذا الجنين هو إنقاذ المرضى من التنكُّس، فالغالب أن يكون المتلقي شيخا هرِما ضعُف عن أسباب الحياة، بمعنى أن خلاياه استنفذت قوتها التجددية، في حين تكون خلايا الجنين المستبدلة بها حافظة لكل قوتها؛ وعلى هذا، فالجنين بخلاياه الجدعية ذات القدرات المتعددة

---

(29) انظر:

René Frydman : **Dieu, la médecine et l'embryon.**

يبدو أقوى خلقة من البالغ ذي الخلايا المترهلة التي فَقَدت صبغياتُها[30]، لكثرة انقسامها، أطرافَها المسؤولة عن تجدُّدها[31]؛ وإذا كان خلاف هذه الحقيقة هو الذي غلب على اعتقاد الناس، فما ذاك إلا لأن النظرة الغليظة إلى الأشياء ظلت تسيطر على العقول وتوجِّه أحكامها، على الرغم من تقدُّم المعارف الإنسانية والنفاذ إلى العالم اللامتناهي في الصغر والاشتغال بالكائنات المجهرية؛ ومن ثمَّ، فإن إنهاء حياة الجنين الابتدائي من أجل مزيد الحياة للبالغ المتنكّس يؤول إلى التضحية بالأقوى من أجل بقاء الأدنى؛ وفي هذا قلب للقيم بما لا مزيد عليه.

يترتب على ما تقدَّم أن إتلاف الجنين الابتدائي، طلبا للوقوف على أسباب الخلود الجسدي، لا يمكن أن يَصحَّ من الناحية الأخلاقية؛ فما حمَل الباحثَ على إتلاف ما هو أوْلى بالحياة، ولو أنه بلغ في دقة الحجم وخفاء الشكل ما بلغ، إلا راسخُ نظرته الغليظة إليه، حتى أضحى لا يشعر ألبتة بالظلم الشنيع الذي يرتكبه، وهو يُقدِم على إعدام هذا الذي يتمتع أصلا بالبراءة المطلقة!

من هنا، يتضح السبيل إلى إثبات أن للجنين الابتدائي كرامة كما للبالغ كرامة؛ إذ يكفي أن نتخلص من هذه النظرة الغليظة للعقل التي تلازم إرادة الخلود الجسدي، ونستبدل مكانها ما نسميه بـ«**النظرة الرقيقة إلى الأشياء**»[32].

---

(30) المقابل الإنجليزي: "Chromosomes".

(31) تسمى هذه الأطراف في الاصطلاح الطبي "Telomere"؛ وقد وضع لها **المعجم الطبي العربي** مقابلا هو «القسيمات الطرفية».

(32) واضح أنه لا علاقة للتفرقة التي وضعتها بين «الغليظ» و«الرقيق» والتي استمددتها من التراث الفقهي الإسلامي بالتفرقة التي أقامها الفيلسوف الأمريكي «ميكائيل ولتزر» Michael Walzer بين "Thick Principle" و"Thin Principle"؛ إذ المقصود عنده بالعبارة الأولى ـ أي "Thick Principle" ـ المبدأ الأخلاقي الذي لبِس ثقافة مخصوصة لأمة مخصوصة، والمقصود بالعبارة الثانية ـ أي "Thin Principle" ـ هو المبدأ الأخلاقي الذي ارتقى على هذه الخصوصية الثقافية، وكان ذا بعد كوني؛ وقد كنت تعرَّضتُ لهذه النظرية الأخلاقية في كتابي: **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري** وترجمت المصطلحين على التوالي بـ«الكثيف» و«اللطيف»؛ انظر الفصل المتعلق بتعددية القيم.

1.3.2. النظرة الرقيقة إلى الجنين الابتدائي؛ المراد بـ«النظرة الرقيقة إلى الأشياء» هو **اجتهاد** العقل في أن يُقدِّر الأشياء، لا بحسب أحجامها وأشكالها، وإنما بحسب **أصولها ومآلاتها**، واضعا لها قيما ومعاني تُجاوز ما نشاهده من أحجامها وأشكالها، بحيث يجوز أن يكون للشيء ذي الحجم الصغير أو ذي الشكل الخفي من سُموٍّ القيمة وعمق المعنى ما ليس للشيء ذي الحجم الكبير أو ذي الشكل الجلي[33].

فلننظر الآن في المواقف التي تُقرُّ بوجود الكرامة للجنين الابتدائي، ولنفحص مدى أخذها بهذه النظرة الرقيقة؛ فلا يخفى أن أهل الأديان كانوا أكثر من غيرهم دعوة إلى تكريم الجنين، أو، على الأقل، دعوةً إلى احترامِه، وذلك لتولّي الدين الجواب عن السؤالين المصيريين، وهما: **سؤال الأصل** في صورة: «من أين أتى الإنسان؟» **وسؤال المآل** في صورة: «إلى أين يسير الإنسان؟»؛ والنظرة الرقيقة إنما هي هذه النظرة التي تُعنىَ بالأصل والمآل، فيلزم أن المتديّنين أكثر من غيرهم تمسُّكاً بهذه النظرة في تقديرهم للأشياء.

بيد أن بعض المتدينين، وإن أقرَّ للجنين الابتدائي بالاحترام، فإنه لا يعترض على استخدام خلاياه الجذعية، تجريبا أو تطبيبا، بدعوى أن تحصيل العلم وتدبير الشفاء أمران مطلوبان طلَب وجوب، بل فيهم من يجعل لهذا الجنين حرمة خاصة، غير أنه لا يلبث أن ينصح بالتضحية به متى تعارضت مصالحه مع مصالح البالغ، بمقتضى **مبدأ تقديم الأصل على الفرع**؛ وإذا كان بعضهم قد حصر مدلول «البالغ» في أم الجنين، فإن آخرين وسَّعوه ليشمل غيرها من المرضى، بمقتضى **مبدإ تقديم جلب المصلحة على دفع المفسدة**.

ونحن إذا تأملنا قليلا موقف هؤلاء، وجدنا أن النظرة الرقيقة التي

---

(33) ينبغي أن ننتبه إلى الفرق بين «النظرة الرقيقة» و«النظرة المعنوية»؛ فإذا كانت «النظرة المعنوية» تتعلق عموما بالقيم والمعاني مجرَّدة ومستقلة، فإن «النظرة الرقيقة» ليست كذلك؛ إذ لا تتعلق بهذه القيم إلا من جهة فائدتها في **كشف أصل الشيء** ـ أو ماضيه ـ **وتوجيه مآله** ـ أو مستقبله ـ في هذا العالم المرئي، بحيث يكون الأصل في «النظرة الرقيقة» الجمعُ بين العالمين: المرئي وغير المرئي.

ارتضوها، ولو أنها جعلتهم يأخذون بمبدإ احترام الجنين، تظل نظرة **مشوبة ومضطربة**؛ فلئن كانوا قد استفادوا من الدين عناصر هذه النظرة، فقد انساقوا، عند التطبيق، إلى اتخاذ النظرة الغليظة؛ ذلك أن البالغ يبقى، عندهم، مقدَّما على الجنين بحكم حجمه وشكله ولو أنهم نسبوا هذا التقديم إلى كونه أصلا للجنين ومحلا للمصلحة، وإلا فكيف يجيزون قتل البريء، والجنين الابتدائي، كما هو معلوم، بريء براءة مطلقة!

لكن نجد بين المتدينين من لم تقع نظرته الرقيقة إلى الجنين الابتدائي في شبهة التشويش التي وقع فيها هؤلاء، ولو أنهم وقعوا هم أيضا في شُبَه أخرى كما سيأتي بيانه؛ وأقصد بهم «المسيحيين الموالين للكنيسة الكاثوليكة»؛ فهم يعتقدون، جازمين، أن كرامة الجنين حاصلة بحصول التلقيح في لحظته الأولى؛ فإذا ما اختلطت نطفة الرجل بنطفة المرأة، نشأ من هذا الاختلاط، بحسب اعتقادهم، كائن إنساني حقيقي يقبل أن تُنفخ فيه الروح، إن عاجلا أو آجلا؛ فيتعيّن تمتُّعه بكل الحقوق التي يتمتع بها الشخص البالغ، بدءا من حقه في الحياة، بحيث لا يجوز مطلقا التعرض له في أي طور من أطواره، سواء أكان ذلك في بطن أمه أو كان في مختبر التلقيح، ولا بالأولى إفسادُه بعد أن صار عمره أسبوعا أو يكاد؛ إذ مَثَل هذا الإفساد مَثل الإجهاض في الحكم، والإجهاض، عندهم، محرَّم تحريما باتّا.

ولم تَزِدهم النتائج التي توصَّلَت إليها الأبحاث في مجالي «الجِين» والجنين معا إلا تشبُّثا برأيهم؛ فقد اعتمدوا خصوصية «الـمَجين»[34] المتمثلة في اجتماع نصفي صبغيات الزوجين على نحو فريد دليلا على أن الجنين، عند نهاية الإخصاب، عبارة عن فرد متميز مستعد لتقبل الروح، بل صاروا إلى الاعتقاد بأن بداية الإخصاب فاصلة في تحديد هذه الفردية، محتجين بما أظهرته بعض الأبحاث المتأخرة من أنه، بمجرد ولوج الحيوان المنوي في البويضة، يتحدد مخطَّط الانقسام الأول الذي يخضع له الجنين الابتدائي، محدثا فيه استقطابا

(34) المقابل الإنجليزي: Genome.

مُثلَّثا يُوجّه مستقبل الأطوار التي يتقلّب فيها[35]، وبالتالي مضفيا عليه انتظاما عضويا خاصا به[36].

فلما كان هؤلاء المسيحيون يصعدون بخصوصية الجنين إلى **مبتدإ** التلقيح نفسه، اتضح أنهم لا يُعيرون لحجم الجنين، ولا لشكله أي اعتبار في تحديد كرامته؛ فهو مكرَّم عندهم، وهو غاية في الدقة حجما والضعفِ شكلا، فما بالك إذا شارف على الأسبوع، بل ناهز الأسبوعين من عمره! لذلك، تكون نظرتهم إلى الجنين الابتدائي نظرة رقيقة صريحة، حتى ولو أنهم التمسوا بعض المعطيات العلمية المستجدة لتأييد قرارهم بنسبة الكرامة إليه، بناء على تأويلهم الخاص للنصوص الدينية؛ لأن العمدة في هذا القرار ليس التأييد العلمي الذي طلبوه، وإنما التأويل الديني الذي اختاروه؛ وما كان يضرُّ اختيارَهم الاعتراضُ عليهم بكون هذه النتائج العلمية لا تخدم غرضهم على الوجه الذي رغبوا فيه.

لكن يبقى أن الاعتراضات تَرِد عليهم من الجانب اللاهوتي، كالاعتراض على جواز تأجيل نفخ الروح، علما بأن التوراة تصف الجنين الابتدائي بكونه ماء في بطن أمه؛ وأيضا الاعتراض على اعتبار هذا الجنين فردا إنسانيا، لا مجرد حياة إنسانية؛ وكذلك الاعتراض على إنزاله منزلة «الشخص»، مع العلم بأن رتبة الشخص، في المنظور المسيحي، تورّث نازلَها وضعية أخلاقية وحقوقية عالية؛ وأخيرا الاعتراض على اعتبار الحياة، في حد ذاتها، أمرا مقدسا قدسيةَ الألوهية نفسها، مع أنها، على الحقيقة، حيوات كثيرة؛ ونحن إذا نظرنا في هذه الاعتراضات المختلفة، تبيّن لنا أنها تَرِد، في الحقيقة، على تصوُّر المسيحيين الكاثوليك للكرامة **من جهة إمكان انطباقه على الجنين الابتدائي**؛ فلا شك أن هذه الشبهة تنطوي على جانب من الصواب ولو أن الاعتراضات المذكورة تصدر في ذلك عن النظرة الغليظة التي رأينا فسادها؛ فيبدو أن الجنين لا يمكن أن

---

(35) استقطاب مثلث: الرأس-الذنب، الظهر-البطن، اليمين-اليسار، انظر:
Monitoring Stem Cell Research, Appendix A: Notes on Early Human Development, www.bioethics.gov

(36) انظر:
Pascal Ide : **Le zygote est-il une personne humaine?** pp. 97-118.

تكون له كرامة البالغ، سواء بسواء؛ إلا أنه يجب التنبيه على أن هذا الحكم لا يلزم منه مطلقا أن الجنين ليست له كرامة كما تذهب إلى ذلك النظرة الغليظة، بل يجوز أن تكون له كرامة كما تُقرُّ بذلك النظرة الرقيقة، إلا أن هذه الكرامة لا تطابق كرامة البالغ من كل الوجوه؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون النظرة الرقيقة التي اعتمدها المسيحيون الكاثوليك قد تناولت الكرامة **بصورة مجمَلة غير مفصَّلة**، في حين كان ينبغي أن تُفصّل في أمر الكرامة، فتميز فيها أنواعا أو تضع فيها رتبا، بحيث ينطبق بعضها على الجنين؛ وإذا كان الكاثوليك قد أغفلوا هذا التفصيل للكرامة، فيرجع ذلك إلى كونهم اعتمدوا في تعريفها ـ كما سيأتي بيانه ـ مفهوما علمانيا واسعا، متمثلا في المفهوم الذي وضعه لها الفيلسوف الألماني البروتستانتي «إيمانوئل كانط»؛ وقد اشتهر ـ كما هو معلوم ـ بعلمنة كثير من المعاني الدينية في فلسفته الأخلاقية.

2. الجنين الابتدائي والكرامة الآدمية

بعد أن عَرضنا المواقف المؤيدة لِحُرمة الجنين الابتدائي، جزئيا أو كليا، وذكرنا الشُّبه التي يمكن أن تدخل عليها، نمضي الآن إلى توضيح مفهوم «الكرامة» كما جاء عند المحدَثين، حتى إذا وضحناه وبَيَّنا كيف أنه أثَّر في التصور المسيحي للكرامة، بسطنا الكلام في هذا المفهوم انطلاقا من المنظور الإسلامي الذي ارتضيناه.

2. 1. الكرامة الآدمية بالمفهوم الحداثي؛ لا نكاد نجد تعريفا مستوفيا للكرامة متفقا عليه عند المحدَثين اتفاقَهم على مفهوم «الحق» أو مفهوم «الواجب»؛ فلا نجده في النصوص التي ثارت لكرامة الإنسان منذ القرن الثامن عشر إلى يومنا هذا، ولا حتى في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وبعض الدساتير التي وضعتها الدول المختلفة في العقود الأخيرة؛ وليس يعنينا هنا الخوض في الأسباب التي دعت إلى هذا النقص؛ فقد يقال إنها ترجع إلى الطبيعة المتشابهة لهذا المفهوم التي تبعث على تأويلات مختلفة أو ترجع إلى أوّليتة المنطقية بحيث يُعرَّف به غيرُه من المفاهيم ولا يُعرّفه غيرُه، أو ترجع إلى

أصله الديني، بحيث قد يَرِد في تعريفه ما يُصادم التوجه الذي اختارته الحداثة، عِلما بأنها قد فرَّعت على هذا المفهوم **نظرتها العلمانية** إلى حقوق الإنسان؛ ولكن الذي يعنينا، بالأساس، هو معنى «الكرامة» الذي غلب استعماله عند المحدثين، علمانيين كانوا أو متدينين؛ وهو، بالذات، المعنى الذي وضعه لها الفيلسوف الألماني البروتستنتاني «إيمانوئل كانط»؛ فقد نصوغ، بناء على هذا المعنى الكانطي، التعريف التالي للكرامة:

- **الكرامة هي القيمة التي تورِّث الشخص الإنساني الحق في التمتع بمعاملة تجعل منه غاية في ذاته، لا مجرد وسيلة لغيره"**[37].

لقد رحَّب المسيحيون من أهل النظرة الرقيقة بهذا التعريف الإجمالي للكرامة، ورأوا أنه ينطبق على حالة «الجُذيعة» أو الجنين الابتدائي، وإن كان «كانط» قد وَصلَه بمعانٍ أخرى لا يمكن انطباقها عليه مطلقا كاكتساب العقل واستقلال الإرادة واحترام القانون؛ ويتجلى هذا الانطباق عندهم في أن أسوأ خطر يمكن أن يتعرَّض له هذا الجنين هو بالذات «**استخدامه وسيلةً محضة**»، أو، باصطلاحنا، «**تَوْسيله**»[38]؛ فظاهر أن تجميده في بنك خاص، وإتلافَه على براءته، وانتزاعَ الخلايا منه، وإجراء الاختبارات عليها وإخضاع الاكتشافات فيها لبراءة الاختراع، وإنشاء أمثاله من الأجنة أو استنساخها بغرض العلاج أو الإنتاج، وعقد الاتفاقيات على توزيعها وتبادلها أو المتاجرة فيها كلها عمليات **توسيلية** تجعل الجنين الابتدائي يبدو وكأنه مجرد مصدر للمادة البيولوجية الصالحة للاستخدام في مجال البحث والعلاج والصناعة.

لكن يبقى أن القول بأن التعريف «الكانطي» للكرامة يصدق على الجنين الابتدائي تتوجه عليه الاعتراضات التالية:

أحدها، أن «كانط» يُقيّد تعريفه للكرامة بمفهوم «الشخص»؛ وحدُّ الشخص أنه هو الفاعل الأخلاقي الذي أُنطيت به واجبات نحو نفسه ونحو الآخرين، فضلا عن الحقوق الخاصة به، في حين أن الجنين الابتدائي لا واجب عليه،

(37) راجع كتاب كانط: **ميتافريقا الأخلاق**.

(38) مقابله الأجنبي: Instrumentalisation

فيتعيّن إخراجه من أفراد المعرَّف ـ أي الشخص ـ عند الذين لا يُسلِّمون بالصبغة الشخصية لهذا الجنين.

والثاني، أن مفهوم «التوسيل» يعرِض له الالتباس؛ فهناك حالات للتوسيل لا غبار عليها كتلك التي تتحقق فيها نية التوسيل على أكثر من مستوى مِثْل **القصد** إلى إنتاج عدد من الجذيعات **بهدف** إتلافها **من أجل** إجراء التجارب عليها، **طلبا** للظفر بعلاج للهرم؛ في حين أن هناك حالات أخرى للتوسيل غير بيّنة، إذ ينعدم فيها هذا القصد المركّب كأن يكون الإنتاج أو التدمير أو حتى التجارب غير مقصودة، لكن العلاج مقصود؛ فلا يَعتبر بعضُهم هذه الحالة توسيلا ينزع عن الخلايا الجذعية المتوسل بها قيمتها الإنسانية، وإنما استعمالا في غرض مشروع هو توفير العلاج المطلوب للمريض، ولا يراد به ألبتة إهانة الجنين التي انتُزِعت منه، ولا بالأوْلى التمثيل بِجثّته على دقتها.

والثالث، أن هذا التعريف يُشعر بأن التوسيل شرٌّ كله، في حين أن التغيي خير كله؛ وهذا غير صحيح؛ فهناك من الوسائل ما هو أفضل من الغايات؛ فمثلا، الإعانة على البقاء على قيد الحياة أفضل من هذا البقاء نفسه، لأن هذه الإعانة وسيلة توجب لصاحبها اعتبارا أعظم من اعتبار البقاء، ناهيك من بقاءٍ هو أشبه بحياة نباتية؛ ثم إن الوسيلة يكون لها من الفضل بقدر ما يكون للغاية، فإذا زادت رتبة هذه الغاية زاد، وإذا نقصت نقص[39]؛ فمثلا الوسيلة إلى تخفيف الآلام ـ وهو مقصد نافع ـ لها رتبة هذا التخفيف، والوسيلة إلى إتلاف الأجنة ـ وهو مقصد ضارٌّ ـ لها رتبة هذا الإتلاف؛ أضف إلى ذلك أن العلاقة التوسيلية تُشكّل واحدة من العلاقات التي تُحدّد تبادل المصالح المعاشية بين الأفراد، والتي يمكن التعبير عنها أيضا بـ«التسخير»[40]؛ إذ المراد به هو أن يستخدم

(39) راجع كتاب عز الدين بن عبد السلام: **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ص. 53 وما تلاها.

(40) تدبر الآية الكريمة: «أهم يقسمون رحمت ربك، نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا، ورحمت ربك خير مما يجمعون» (ا الآية 32، سورة **الزخرف**).

بعضهم بعضا في أشغال ووظائف لا تنزل برتبهم، ولا بقيمتهم، بل، على العكس، ترتقي بها على قدر نهوضهم بما استُخدموا فيه؛ والحقيقة أن التوسيل لا يصبح مؤذيا إلا إذا كانت الوسيلة نفسها مَفسَدة صريحة كالقتل العمد للجنين من أجل الإبقاء على حياة غيره أو كانت الغاية مَفسَدة مِثلُها كقتل النفس الذي يُتوَسّل فيه بالطبيب والذي يُسمّى، تجوُّزا أو تورية، بـ«القتل الرحيم».

بعد أن فرغنا من بيان كيف أن مفهوم «الكرامة » عند المسيحيين تأثر بالتصور العلماني لها بما جعلهم ينسبون إلى الأجنة من الكرامة ما هو أوْلى بأن يُنسب إلى البالغين، فاستحقت نظرتهم إليها أن توصف بكونها **نظرة رقيقة مجملة**، ننتقل إلى بيان كيف أن النظرة الرقيقة الإسلامية، على العكس من ذلك، **نظرة مفصَّلة**، إذ تميّز في الكرامة أنواعا مختلفة يصدق بعضها على الجنين.

2.2. الكرامة الآدمية بالمفهوم الإسلامي؛ لقد جاء في القرآن الكريم التصريح بلفظ «التكريم» في مواضع عدة، مع تفصيل مظاهر هذا التكريم، حتى بدا شاملا لكل جوانب الحياة الإنسانية(41)؛ وقد اهتم علماء المسلمين بإحصاء هذه المظاهر، فذكروا أنها تتجلى في كونه، سبحانه وتعالى، نفخ في آدم من روحه، وخَلقه بيده، وخَلقه في أحسن تقويم، وأمر الملائكة بالسجود له، وسخَّر له ما في السموات والأرض، وعلَّمه الأسماء كلها، وأخذ من ذريته الميثاق، واستخلفهم في الأرض، وجعل فيهم الأنبياء، وبعث منهم الرسل؛ لكنهم لم يولوا نفس الاهتمام لتحديد مفهوم «التكريم» نفسه، ولا، بالأولى، تحليله والنفاذ إلى غوره، إلا ما كان من ذكر بعض الألفاظ القريبة التي تندرج في مجاله الدلالي كـ«العزة» و«التفضيل» و«التشريف» و«التخصيص»، وكذا التركيزِ على تفوُّق الآدمي على باقي الكائنات بما في ذلك الملائكة المقربين عند بعضهم؛ ومع هذا، فقد نستنبط من النص القرآني تعريفا للكرامة لا تدخل عليه الشُّبَه التي تدخل على التعريف العلماني الذي أتينا على ذكره، وصيغته كما يلي:

---

(41) تدبر الآية الكريمة: «ولقد كرمنا بني آدم، وحملناهم في البر والبحر، ورزقناهم من الطيبات، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا» (الآية 70، سورة **الإسراء**).

- **الكرامة هي القيمة التي تجعل من الخَلْق الآدمي آية دالّة على الفطرة، لا مجرَّد ظاهرة متمتعة بالحياة.**

2.2.1. الفطرة الإسلامية في مقابل التظهير العلمي؛ يتضح من هذا التعريف أن مفهوم «الخَلق الآدمي» لا تَرِد عليه الاعتراضات الواردة على مفهوم «الشخص الإنساني»، فلا يشترط رُشدَ العقل ولا حرية الإرادة ولا الشعور بالمسؤولية كما يشترطها هذا؛ ثُمَّ إن صيغة «الخَلْق»، في اللسان العربي، تمتاز بكونها تجمع بين معنيين اثنين، إذ تدُلُّ على الحدث ـ أي «فِعْل الخلق أو سيرورته» ـ وأيضا على اسم المفعول منه ـ أي «المخلوق أو ذاته»؛ وفي هذا الجمع الدلالي الذي ينطوي عليه استعمال لفظ «الخَلق» ردٌّ على أولئك الذين يظنون أن الادعاء بأن الجنين الابتدائي فرد يتعارض مع واقع صيرورته كما أن فيه إشعارا بأن هناك اتصالا «بيولوجيا» قويا بين أطوار الجنين الفرد، بحيث لا يمكن أن نُؤْثِر طورا على طور، ونَخُصَّه بقيمة معينة دونه، بل إن فيه إشارة إلى أن الجنين يدخل في مسلسل حيوي يتجاوزه؛ فليس هو إلا صورة تعبيرية مؤقتة عن حياة واحدة تبتدئ عند الإخصاب وتستمر إلى الموت، مارَّة بمراحل متعددة تنتهي بالشيخوخة.

كما يتضح أن هذا التعريف للكرامة وُضع من منطلق النظرة الرقيقة التي ارتضيناها؛ ذلك أن **الآية** هي العلامة التي تحمل في طيّها قيمة أو قيما تتعدّاها وتعلو عليها، بحيث تثير الإعجاب والإكبار؛ ومعلوم أن النظرة الرقيقة لا تقف عند ظاهر الأحجام والأشكال إلا بالقدر الذي يمكِّنها من العبور إلى ما تحيل عليه من القيم والمعاني الخفية؛ وقد سمَّى القرآن الكريم هذه القيم التي يحيل عليها الخَلق الآدمي باعتباره آية باسم «**الفطرة**»؛ فالفطرة إنما هي «**أكمل الاستعدادات القيمية التي يمكن أن يُخلَق بها الكائن الحي**»، فيكون الخَلق الآدمي قد خُلق باستعدادات قيمية ليس لها نظير عند أي مخلوق آخر، لا قدْرا ولا نوعا؛ ومعلوم أن القيم معان دقيقة ذات مراتب متعددة، من أعلاها مرتبة القيم الأخلاقية، وأعلى منها مرتبةُ القيم الروحية، وأعلى مرتبة في القيم الروحية هي التي يَنزلها «الإيمان بالإله الواحد»؛ وتتأكد لنا هذه الحقيقة من خلال

الاستعمال اللغوي نفسه؛ فاللسان العربي يجمع في جذر لغوي واحد بين لفظ «الخَلْق» (بفتح اللام) ولفظ «الخُلُق»، بل إنه يجمع في لفظ واحد بين المعنيين، وهو «الخليقة»؛ فالخليقة تدل على «المخلوق» كما تدل على ما خُلق به من سجايا؛ من هنا، يصحُّ أن نقول بأن **كل تَشكُّل في الخَلق يقترن به تهيؤ في الخُلق**، وأن كل زيادة في التشكل الخلْقي تقارنه زيادة في التهيؤ الخُلقي؛ والعكس أيضا صحيح، فكل نقص في التشكل يقارنه نقص في التهيؤ؛ نستنتج من هذا الحقيقةَ التالية التي وقع إغفالها بسبب غلبة النظرة الغليظة على الأذهان، وهي:

- **أن الجنين الابتدائي ليس مجرد تشكُّلات خَلقية، بل هو أيضا تهيؤات خُلُقية.**

وليس هذا فقط، بل إن هذا الجنين يكون له من التهيؤات الخُلُقية على قدر تشكُّلاته الخَلْقية، بحيث تزيد تهيؤاته الخُلقية، وهو في طور «الجُذيعة»، عليها، وهو في طور «التوتة»، وبالأحرى، وهو في طور «اللقيحة»؛ وكما أن هذه التشكُّلات الخَلقية الأولى تكون في غاية الدقة والضعف، حتى لا تكاد تراها العين المجردة، فكذلك هذه التهيؤات الخُلقية الأولى تكون في غاية الرقة والخفاء، حتى لا يكاد يشعر بها الوجدان العادي[42].

تترتب، على ما سبق، النتيجة الهامة التالية، وهي:

- **إن الذي يُقدِم على إتلاف الجنين الابتدائي لا يُتلف تشكُّلات خَلقية هيّنة فحسب، بل يتلف أيضا تهيؤات خُلُقية قيِّمة.**

مِن هنا، يتبين أن كرامة الجنين الابتدائي تتعرَّض للإهدار حالَما تُنسَى كليّا هذه الاستعدادات الخُلقية المغروسة فيه من أصل خِلقته، والتي تُدعى بـ«الفطرة»، ويُعامَل على أنه مجرَّد تشكُّلات خَلْقية خالصة، أي يُنزَل منزلة **الظاهرة** أو، باصطلاحي، يقع «**تظهيره**»؛ فالمراد بـ«التظهير» إذن هو **فصل الجنين عما ينطوي عليه من التهيؤات القيمية المستورة، وحصرُ وجوده في**

(42) بهذا تبطل دعوى من ينيط الوضع الأخلاقي للجنين الابتدائي بتعلّقه بغشاء رحم أمه أو بتقبل والديه له أو باحتضان المجتمع له.

جانب التشكلات العضوية المنظورة[43]؛ ويكون ذلك بالتعامل معه على أنه نتاج موضوعي لسلسلة من الأسباب المادية والتحولات الطبيعية التي يمكن تحديدها وتحليلها ومعرفة القوانين التي تحكمها والتصرف فيها بفضل ما توصَّل إليها العلم من اكتشافات وحققته «التكنولوجيا» من إنجازات في مجال الحياة؛ وبإيجاز، فإن «**التظهير هو إخضاع الجنين للعلم في صورته العَلمانية**».

وعلى هذا، فلا ينبغي أن ننتظر إتلاف الجنين الابتدائي لنحكم بحصول إهدار لكرامته، بل قد نحكم بوجود هذا الإهدار قبل حصول هذا الإتلاف؛ وذلك عندما يُنظَر إلى هذا الجنين على أنه ظاهرة تخضع لما تخضع له باقي الظواهر، سواء أكان في بطن أمه أم في أنبوب المخبر؛ وبهذا، يتميز «التظهير» من «التوسيل»؛ فهو لا يقتضي الإتلافَ كما يقتضيه، وإن اقتضى إهدار الكرامة.

وهنا قد يورد بعضهم الاعتراض التالي الذي قد نسميه بـ«**الاعتراض العَلماني**»:

- «لا نُسلِّم أن النظرة التظهيرية إلى الجنين الابتدائي تضرُّ بكرامته؛ فلا وجود للعلم بغير هذا الطريق في النظر، والعلم بالجنين مطلوب».

يكون الجواب عن هذا الاعتراض من الوجوه الآتية:

أولها، **العلم العلماني والعلم الإيماني**؛ ليس العلم، **باعتبار الاعتقاد**، علما واحدا، بل علمين اثنين: أحدهما **علم ذو توجُّه علماني** (الطب «البيولوجي» مثلا)، وهو الذي يأخذ بطريق التظهير في التعامل مع الجنين الابتدائي، حيث إنه يرفع عنه كل اعتبار معنوي، ولا يمنحه هذا الاعتبار الأخلاقي إلا إذا ثبت تعلُّقه بغشاء رحم أُمّه أو تقبَّله والداه أو احتضنه المجتمع؛ **وعلم ذو توجُّه إيماني**، وهو العلم الذي لا يأخذ بهذا الطريق في جانبه السلبي ـ أي إنكار وجود أي استعدادات قيمية في الجنين ـ لأنه يُثبت له الاعتبار الأخلاقي منذ ساعته الأولى، ولا يعلّقها بأي ظرف خارج عن ذاته؛ ولا ينقصُ

(43) علما بأن الجنين، لغةً، هو المستور من كل شيء.

ذلك من صفته العلمية شيئا، نظرا لأن الخلاف بينه وبين العلم العَلماني يتعلق بلحظة حصول الاعتبار الأخلاقي للجنين؛ وهذه اللحظة لا يرجع أمرُ البتِّ فيها إلا إلى الإرادة الخاصة للعالم، وهي متساوية عند العلماني والمؤمن.

الوجه الثاني، **العلم النافع والعلم الضارّ**؛ ليس العلم، **باعتبار المصلحة**، علما واحدا، بل علمين اثنين، أحدهما، **علم يُحقّق المنفعة**، وهو العلم الذي يظل مقيَّدا بخدمة الإنسان (الجنين هنا)، طلبا لترسيخ كرامته وتحقيق سعادته، بحيث إذا تعارضت كرامة الإنسان ـ أو سعادته ـ مع مصالح البحث العلمي، لم يتوان في تقديم مقتضى هذه الكرامة ـ أو هذه السعادة؛ والثاني، **علم يحتمل الضرر، بعضا أو كلا**(44)، وهو العلم الذي يجرى وراء تقدُّم المعرفة **من غير تَخيُّر ولا توقُّف ولا تقيُّد**، زاعما أن الخير كلَّه في هذا التقدم المتواصل الذي ينبغي حمايته بإطلاق، وأن الضرر الذي قد يلحق بالإنسان من بعض مكاسبه ليس إلا حالة مؤقَّتة لا بد أن تتلوها حالة دائمة يجد فيها الإنسان تمام كرامته ونهاية سعادته؛ ومِثلُ هذا العلم لا بد من أن يُحتاط في بعضه وأن يُترك بعضه، هذا إن لم يتعيّن حظر الاشتغال ببعضه، حتى يُتقى شرُّه.

الوجه الثالث، **بطلان الجبرية العلمية**؛ ليس للعلم اتجاه واحد ووحيد كما لو كانت هناك جبرية علمية تجعل مسار العلم محدَّدا سلفا، لا حول ولا حيلة لنا معه كما يتجلى ذلك في موقف أولئك الذين يطالبون بالاشتغال بالبحث في الخلايا الجذعية الجنينية، إنتاجا وتدميرا وتجريبا؛ والصواب أن للعلم اتجاهات متعددة قد تُحدّدها عوامل خارجة عن منطقه الداخلي، وتنزل منه منزلة إمكانات مختلفة في مساره أو أبوابٍ منفتحة في مجاله؛ وعلى هذا، فلا يضرُّ تقدُّمَ العلم في شيء من أن يتقرر الانتقال فيه من اتجاه إلى اتجاه آخر متى كان إخلاله

---

(44) تدبر الآية الكريمة: «ولكن الشياطين كفروا، يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت، وما يعلمان من أحد، حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر، فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه، وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله، **ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم**» (الآية 102، سورة **البقرة**)؛ وفي دعاء للرسول (ص) رواه ابن ماجة عن أنس بن مالك: «اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع».

بالأخلاق محتملا ؛ ولا يبعد أن يتوصَّل الاتجاه اللاحق إلى ما يمكن أن يتوصل إليه الاتجاه السابق من غير دخول الضرر الأخلاقي عليه؛ لذلك، فبَدلاً من الإصرار على البحث في الخلايا الجذعية الجنينية الذي تَرِد عليه شُبَه أخلاقية، مع أنه لم تَثبت عمليا، إلى حد الآن، الفوائد العلاجية لهذه البحث المشبوه، كان ينبغي أن تُستكشف البدائل المتعددة له إلى حين التوصل إلى طريق يُمكِّن من الاشتغال به مع دفع الشبه الواردة عليه؛ ومعروف أن هذه البدائل متوفرة وتشمل الخلايا الجذعية البالغة والخلايا الجذعية المأخوذة من الأجنة المسقطة تلقائيا أو المأخوذة من الحبل السري أو من المشيمة، فضلا عن إمكان تحويل الخلايا الجذعية من نسيج مخصوص (خلايا الدماغ مثلا) إلى خلايا جذعية لنسيج آخر (خلايا الدم) أو إمكان تعطيل تخصُّص بعض الخلايا والرجوع بها إلى صبغتها الأصلية غير التخصصية، حتى يتأتى توجيهها إلى تخصص خلوي آخر...

الوجه الرابع، **بطلان الاختزالية العلمية**؛ لا يكاد العلماء يتوصلون إلى اكتشاف بعض الحقائق العلمية، حتى يندفع بعضهم في تفسير **مختلف** الظواهر على أساسها، بل قد يكتفون بالحقيقة الواحدة في هذا التفسير، واقعين في **اختزالية** شنيعة تضر بالموضوعية العلمية؛ وواضح أن هذه الاختزالية تذهب بالتظهير إلى أبعد حدوده، حيث إنهم لا يقتصرون على صرف المعاني والقيم أو ردِّها إلى الظواهر الخالصة، بل يردون الأصناف **المتنوعة** من الظواهر الملحوظة إلى صنف واحد بعينه أو قل باختصار **يمحون التنوع**؛ وهكذا، فلم يكتف العلماء بأن جعلوا الأصل في كل الظواهر هو المادة منضبطةً بالقوانين الفيزيائية، بل، على سبيل المثال، ردُّوا الظواهر الاجتماعية إلى القوانين الاقتصادية والظواهرَ النفسية إلى القوانين البيولوجية؛ علاوة على ذلك كل فرضية أظهرت فائدتها في مجال مخصوص لا تلبث أن تُنقَل إلى مجالات غيره كنقل نظرية الصراع من مجال الأحياء إلى مجال الاجتماع، وقس على ذلك نظائره؛ ولما وقع اكتشاف الحامض النووي الريبي منقوص الأوكسجين[45] وأهميةَ الشفرة

(45) أو، اختزالا، DNA.

الجينية التي تقوم بكل واحدة من خلايا الجسم، وقع العلماء في اختزال بالغ جديد؛ إذ أضحوا يرون في التركيب الجيني للإنسان فرضية تُفسّر كل أوصافه الخَلقية والخُلقية، ظاهرها وباطنها، سليمها وسقيمها، حاضرها ومستقبلها ـ علما بأن هذا التفسير يلزم منه إمكان التنبؤ بها والتصرف فيها ـ حتى قيل: «كل شيء في الجِينات» [46]؛ ولا يخفى ما في القول بهذا الاختزال الجيني من تسطيح شنيع للحقيقة الآدمية، فضلا عن تسرُّعٍ في الأحكام واندفاع في الخيال لا يليقان بمقام العالم.

بعد الرد على الاعتراض العلماني وبيان كيف أن العلم بالجنين يمكن أن يكون علما إيمانيا غير علماني ونافعا غير ضار، واختياريا غير جبري، وتنوُّعيا غير اختزالي، فها نحن ذاكرون الآن أنواع الكرامات التي يُقرُّها، بحسب اجتهادنا، الدين الإسلامي.

2.2.2. أنواع الكرامات الآدمية في المنظور الإسلامي؛ كَي نحدّد الكرامة التي يتمتع بها الجنين الابتدائي وغيرَها من الكرامات الآدمية الخاصة، نحتاج إلى أن ننطلق من التعريف العام الذي وضعناه لكرامة الخلق الآدمي؛ فالملاحظ أن هذا التعريف يتضمن عناصر ثلاثة:

أولها، أن الكرامة **معنى خفي** تعجز الحواس عن إدراكه.

والثاني، أن الكرامة **علاقة بين الآدمي والخالق**، إذ هو الذي يهبها للإنسان، تفضُّلا منه.

والثالث، أن الكرامة **عطاء موصول بالفطرة**، بحيث يولد بها الإنسان، ولا يحصِّلها بمحض إرادته.

1.2.2.2. الجنين الابتدائي والكرامة التقديرية؛ متى سلّمنا بأن هذه العلاقة الخفية بين الآدمي بفطرته والخالق بعطائه ليست علاقة حادثة في زمن معَيّن، وإنما **علاقة قائمة منذ الأزل**، ظهر أن عناية الخالق ـ جلّ وعلا ـ

---

(46) انظر:

Ted PETERS : **Playing God ? Genetic Determinism and Human Freedom.**

بالآدمي لا تبتدئ عند تلاقي النطفتين في عالم الشهادة، بل إنها تتحقق منذ الأزل، وذلك لِما سبق في علمه سبحانه من أنه يَخلق هذا الآدمي من طين، وُيشهده في العالم الغيبي على وحدانيته[47]، ويجعل له سبيلا يخصه في العالم المرئي.

واضح أن هذا الاعتبار الإلهي السابق للآدمي هو مظهر صريح من مظاهر التكريم له، بحيث يصح أن نقول إن الخالق يمدُّ الآدمي بأسباب الكرامة، وهو ما زال في عالم الغيب؛ ومتى أُخرج إلى الوجود، بقيت هذه الكرامة ملازمة له؛ وقد اخترنا أن نُسمّي هذه الكرامة التي تحققت للآدمي، وهو في سابق علم الله، باسم «**الكرامة التقديرية**»؛ ويمكن أن نصوغ تعريفا لها كما يلي:

- **الكرامة التقديرية هي القيمة التي يُورِّثها للخلق الآدمي قضاء الله بأن يكون وجوده وسلوكه على مقادير مخصوصة**[48].

يتضمن هذا التعريف أن القضاء الإلهي تعلَّق بالأمور التالية:

أ. أن الخلق الآدمي **مُراد لله تعالى**؛ ولا يخفى أن تعلُّق إرادته بهذا الخلق يُشكّل تكريما له؛ فإذا كان مجرّد رغبة الوالدين في الجنين، عند بعضهم، يورّثه الكرامة، علما بأن هذه الرغبة أمر نسبي ومتناه، فما الظن بإرادة الله له، وهي أمر مطلق، ولامتناه!

ب. أن هذا الآدمي **يُخرَج من العدم إلى الوجود**؛ ولا يخفى أيضا أن العدم ظلمة والوجود نور، وإدخال الآدمي في هذا النور زيادة تكريم له.

ج. أن هذا الآدمي **لا يُترك خلْقُه همَلا**، حيث يجعل له الخالق ـ سبحانه

---

(47) تدبر الآية الكريمة: «وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم، ألست بربكم، قالوا بلى» (الآية 172، سورة **الأعراف**).

(48) تدبر الآيات القرآنية: «خلق كل شيء فقدره تقديرا» (الآية 2، سورة **الفرقان**)؛ «هو الذي خلقكم من طين، ثم قضى أجلا، وأجل مسمى عنده، ثم أنتم تمترون»، (الآية 3، سورة **الأنعام**)؛ «إنا كل شيء خلقناه بقدر» (الآية 49، سورة **القمر**)؛ «سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى والذي قدّر فهدى» (الآيات 1-3 سورة **الأعلى**)؛ «قُتل الإنسان ما أكفره، من أي شيء خلقه، من نطفة خلقه، فقدره» (الآيتان 18-19، سورة **عبس**).

ـ أشكالا وأطوارا وأقدارا وقدرات في غاية الإحكام وعلى حسب ما تقتضيه حكمته؛ وبيّنٌ أن هذه التسوية لخلقه تكريم آخر للآدمي يرتقي به درجة.

د. أن هذا الآدمي **لا يُترك مصيرُه سُدىً**، حيث يسخِّره الخالق لأعمال، ويجعل له أرزاقا، ويحدِّد له أجلا، ويفتح له طريق السعادة والشقاوة(49)؛ وبيّنٌ أيضا أن تزويد الآدمي بهذه الأسباب التي توجّه سلوكه زيادة بالغة في تكريمه.

وهكذا، يكون الخالق سبحانه قد قدَّر اجتماع الأبوين وتلاقح النطفتين، وقدَّر انقسام اللقيحة وتطوُّرها إلى جُذيعة كما قدّر مآلها وأجلها(50)، بحيث **تكون الجُذيعة إنسانا باعتبار قَدَرها**؛ وهذا ما يصرّح بمثله أكثر من حديث شريف كما جاء في هذا الحديث الصحيح: «إن الله وكل بالرحم ملكا يقول: يارب نطفة، يارب علقة، يارب مضغة؛ فإذا أراد أن يقضي خلقا قال: يارب أذكر؟ يارب أأنثى؟ يارب شقي أم سعيد؟ فما الرزق؟ فما الأجل؟ فيُكتب كذلك في بطن أمه»(51).

وبهذا، يتبين أن التقدير عبارة عن سابق علمه تعالى ـ أو سابق كتابته ـ لكل ما يتقلب فيه الخلق الآدمي من الأحوال، جليلها ودقيقها(52)؛ وليس هذا العلم السابق ـ أو هذه الكتابة السابقة ـ كما يتوهَّم أولئك الذين يقيسون علم الله

---

(49) في صحيح مسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويشركانه، فقال رجل: يا رسول الله أرأيت لو مات قبل ذلك، قال: الله أعلم بما كانوا عاملين».

(50) ابن قيم الجوزية: **مفتاح السعادة، ص.** 194.

(51) رواه حذيفة بن أسيد عن أنس بن مالك (**صحيح** البخاري).

(52) لقد تكلم ابن قيم الجوزية عن أنواع التقدير المختلفة التي يكون محلها الجنين في كتابه **التبيان في أقسام القرآن**، ص. 217- 219 فصل 104؛ إذ يذكر فيه أربعة تقديرات، أولها: «قدَّر مقادير الخلائق تقديرا عاما قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة»؛ والثاني: «وهو أخص منه [أي الأول]، هو التقدير الواقع عند القبضتين، حين قبض تبارك وتعالى أهل السعادة بيمينه، وقال: 'هؤلاء للجنة'، وقبض أهل الشقاوة باليد الأخرى وقال: 'هؤلاء للنار'»؛ والثالث: «وهو أخص منه [أي الثاني] عندما يمنى به»؛ والرابع، وهو عندما يتم خلقه وينفخ فيه الروح».

وإرادته بعلمهم وإرادتهم، تحكُّما مستبدا بمصير الآدمي، فيكون مجبرا في كل أفعاله أو ماضيا في طريق مرسوم سلفا لا يخرج عنه، وإنما هي، على الحقيقة، بلوغ النهاية في العناية بما يكون من شؤونه ورعايةِ مصالحه في العاجل والآجل، رحمةً به، وتكرُّما عليه.

لذلك، فإن الكرامة التقديرية تُكسب الجنين الابتدائي حقوقا دافعة وأخرى جالبة؛ يأتي على رأس حقوق الدفع عدم الإيذاء بشتى ألوانه بين انتزاع لخلاياه واستخدام له في التجارب واتجار فيه وإجهاض له وإتلافه؛ ويأتي على رأس حقوق الجلب حفظ حياته والعناية بصحته وحفظ نسبه، ومنها كذلك توريثه وهو لا يزال في رحم أمه؛ وليس هذا فقط، بل إن هذه الكرامة يتعدى أثرها إلى أمه، فتُكسبها حقوقا لم تكن لها قبل الحمل به كواجب الإنفاق عليها وإباحة الإفطار لها وتأجيل العقاب عنها كما في الشرع الإسلامي.

ولا يُستفاد من هذا أن الكرامة التقديرية تخصُّ الجنين الابتدائي وحده، بل إنها ترافق الآدمي حميلا، فوليدا، فرضيعا، فطفلا، فشابّا، فكهلا، ثم شيخا؛ أي أن الآدمي، كائنا ما كان سِنّه، يتمتع بهذه الكرامة ولو أنها، في الجنين الابتدائي، أظهر بموجب تجدُّد التقدير الإلهي في عالم الشهادة كما نصَّ على ذلك الحديث السابق؛ وتثبيتاً لأهمية هذه الكرامة، وسّع اللسان العربي استعمال لفظ «التقدير» بما جعله دالا على المعنيين: «القضاء» و«الاعتبار» معا! فتكون **كتابة قَدَر الإنسان بمثابة منحه الاعتبار**، بل صار الغالب في الاستعمال دلالةَ هذا اللفظ على «الاعتبار» أو «التعظيم».

والقول بكرامة التقدير يرفع الإشكال المعوَّص الذي وقع فيه الكثيرون من المتدينين، وهو تعليق كرامة الآدمي بنفخ الروح فيه، على اختلافٍ بينهم في تحديد فترته بحسب أديانهم أو اجتهاداتهم، حتى إن بعضهم نزع عن الجنين قبل هذا النفخ ـ والجنين الابتدائي خاصة ـ كل حُرمة، بل نزع عنه صفة «إنسان» نفسها، ونسب إليه تارة حياة حيوانية، وتارة حياة نباتية، بل صار إلى تشبيهه بالجماد الذي لا حياة فيه، وأجاز في حقه من التصرفات المؤذية ما يجوز في غير الإنسان، استكشافا واختبارا واستثمارا وإجهاضا وإتلافا؛ والحال أن الجنين

مقدَّرٌ أن يكون إنسانا ساعة التلقيح، ومقدَّر أن تُنفخ فيه الروح في واحد من أطواره؛ وفي هذا التقدير الغيبي كفاية لإسناد الكرامة له منذ لحظة تكَوُّنه الأولى كما فيه غُنية عن تكلُّف التأويلات اللاهوتية بصدد وقت النفخ، وأيضا عن التماس العون من الطب «البيولوجي» للبتّ في هذه المسألة، نظرا لأن قانون هذا العلم هو التظهير الذي لا مكان فيه للأمر الروحي.

كما أن القول بهذه الكرامة لا يَرِد عليه الاعتراض الذي يَرِد على قول «الكاثوليك» بحصول الجنين على مطلق الكرامة الآدمية منذ لحظة التلقيح الأولى؛ وهذا الاعتراض هو أن أصحابه يتعلقون بأصل الجنين وماضيه، ولا ينظرون إلى مآله ومستقبله[53]؛ ذلك أن التقدير لا ينحصر في كتابة الأصل الماضي الذي منه نشأ الجنين، بل يَكتب كل ما تعلَّق بمستقبله العاجل والآجل، انتشارا في الأرض وبعثا في الآخرة؛ والشاهد على ذلك أن لفظ «القدَر» غلب استعمالُه في معنى «المصير»؛ فإذا قيل: «قدَر الجنين»، فالمراد في الغالب «مصيره»، أي ما ينتظره من أحداث في المستقبل، حتى إنه يجوز أن نقول إن قَدَر الجنين هو بالذات وَضعُه في **المشروع الإلهي** في الخَلْق، إذ أنه يوجد على ما سبق في علم الله أنه صائر إليه.

لكن يبقى أن ندفع الشبهة التي قد تَرِد على القول بالكرامة التقديرية، وهي أن هذه الكرامة لا تَخصُّ الخلق الآدمي وحده، بل تشمل كل المخلوقات التي خلقها الله؛ فنقول إنه ليس من شرط كل كرامة للآدمي أن يختص بها دون غيره من جميع الوجوه؛ فإن كرامة التقدير، ولو أنها تعمُّ المكوَّنات كلها، فإنها، في حال الآدمي، تتخذ صورة خاصة، وهي أنها كرامةُ مَن كُتبت عليه أمور يختص بها، لا يشاركه فيها غيره، مِثل «السعادة الأبدية» أو «الشقاوة الأبدية» ومِثل «دخول المَلك على النطفة في رحم الأم يكتب قَدَرها أو ينفخ فيها الروح»؛ كما أنه ليس من شرط الكرامة أن لا تكون لغير الآدمي كرامة تخصُّه بوجه من

---

(53) انظر:

Ted PETERS : **The Stem Cell Debate**, p. 31.

الوجوه؛ فقد تكون هناك موجودات غير الآدمي، هي الأخرى، مُكرمة كما أخبرنا القرآن الكريم بذلك[(54)].

والآن نأتي إلى النوع الثاني من الكرامة في المنظور الإسلامي، وهو ما نسميه بـ«**الكرامة التكليفية**».

2.2.2.2. الباحث المُصِرّ والكرامة التكليفية؛ متى سلَّمنا بأن العلاقة الخفية بين الآدمي بفطرته والخالق بعطائه ليست علاقة يُسخَّر فيها الآدمي كما تُسخَّر فيها باقي الأشياء، وإنما **علاقة يُخيَّر فيها بما لا تُخيَّر**، لزم أن تكون هناك كرامة ثانية للآدمي هي عبارة عن التكليف الإلهي الذي خُصَّ به الآدمي؛ ونضع لتعريف هذه الكرامة الثانية الصيغة الآتية:

- **الكرامة التكليفية هي القيمة التي يُورِّثها للآدمي انفراده بحمل الأمانة التي عرضها الخالق على جميع المخلوقات**[(55)].

ينطوي هذا التعريف على العناصر الآتية:

أ. أن الآدمي **اختار هو بنفسه** أن يحمل الأمانة، في حين امتنعت المخلوقات الأخرى عن حملها لمَّا عُرضت عليها.

ب. أن هذه الأمانة **أمرٌ في غاية الثقل وفي تحمُّله مشقة كبيرة**، بحيث تنوء بحملها أشد المخلوقات قوة وصلابة في الظاهر.

ج. أنها عبارة عن **واجبات عظيمة** تَخُصُّ وجود الإنسان في هذا العالم، ويكون، في أدائها على مقتضاها، استصلاحُ هذا العالم واستكماله.

د. أن هذه الأمانة تجعل الآدمي **مسؤولا أمام خالقه**؛ إذ في الإيفاء بها تنفيذ للمراد الإلهي، فيثاب عليه، وفي الإخلال بها إهمال لهذا المراد، فيعاقَب عليه.

---

(54) تدبر الآيتين الكريمتين: «وقالوا اتخذ الرحمن ولدا، بل عباد مكرمون، لا يسبقونه بالقول، وهم بأمره يعملون» (الآيتان 26-27 سورة **الأنبياء**).

(55) تدبر الآية الكريمة: «إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال، فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا» (الآية 72، سورة **الأحزاب**).

بناء على الأوصاف المذكورة، يبدو أن الكرامة التكليفية لا تعلُّقَ لها بالجنين الابتدائي أو «الجُذعية» ـ موضوع بحثنا ـ إذ لا تكليف عليه في الحال؛ لكن قليلا من التأمل يُبيّن لنا خلاف ذلك؛ فالكرامة، من حيث هي كذلك، ليست صفة قاصرة على الذات، وإنما هي علاقة متعدية إلى الغير، بحيث يكون تعلُّقها، أساسا، بأكثر من طرف؛ وهكذا، تكون الكرامة التكليفية، بموجب تعديتها، علاقة متعددة الوجوه؛ والوجه الذي يعنينا هنا بالأساس هو كونها **علاقة بين الآدميين فيما بينهم**، إذ أن المكلَّف تقع عليه واجبات هي عبارة عن حقوق لغيره ينبغي أن ينهض بها لفائدته؛ وواضح أن الذي تقع عليه بالأساس هذه الواجبات في سياق الاشتغال بالخلايا الجذعية هو الباحث («العالم» أو «الطبيب»)؛ كما هو واضح أن الذي يستفيد من أداء الواجبات التي تشغل ذمة الباحث هو إما الجنين الابتدائي أو المريض المضطر أو كلاهما.

وإذا أمعنا النظر في هذه الواجبات التي تورّثها كرامة التكليف، واضعين في الاعتبار كون الإصرار على الاشتغال بالخلايا الجذعية الجنينية إنما هو أحد التجليات المعاصرة لإرادة الخلود، تبيَّن أن الباحث الحريص على هذا الاشتغال يقع في الإخلال بهذه الواجبات، منتهكا الكرامة التقديرية للجنين الابتدائي من جوانب عدة:

أولها، **إهمال التهيؤات الخُلقية التي يحملها الجنين الابتدائي**، والتي لها من الخفاء بقدر ما لتشكّلاته الخَلقية من الدقة، حتى إن أقصى ما يراه في هذا الجنين هو جملة من الانشقاقات الخلوية المتسارعة والانتظامات العضوية المتقلبة؛ ولو أن الباحث ارتقى بشعوره الأخلاقي درجات كما ارتقى بإدراكه العلمي، لاستشعر روح التخلّق المعنوي المقارِنة لهذه الانشقاقات والانتظامات الظاهرة، واهتدى من تلقاء نفسه إلى استبدال النظرة الرقيقة للجنين مكان النظرة الغليظة.

والثاني، **التعجيل بأجَل هذا الجنين بغير حق**؛ وذلك على الرغم من وجود الدلائل الكافية على أنه يحمل، لأول وهلة، كل إمكانات تطوُّره إلى إنسان كامل، هذا بالإضافة إلى أن براءته ثابتة وإذنَه بهذا التعجيل غيرُ حاصل؛ ولو أن

الباحث وعى، كما ينبغي، حقيقةَ كون الجنين مرادا للخالق سبحانه، وأنه، على ضُعف حجمه وهوان شكله، يظل محلَّ واسع رحمته، لَعلِم أن في انتزاع الحياة منه بإرادته، هو، الخاصة مخالفةً صريحة لهذه الإرادة الإلهية، وانصرافا واضحا عن هذه الرحمة الربانية.

والثالث، **حرمانه من حقّه في المستقبل**؛ إذ لم يتأتَّ له أن يأتي عمله، ولا أن يمارس إرادته بما يجعله يختار طريقته في الحياة، ويُحدّد خاتمته بنفسه، إن سعادة أو شقاوة؛ ولو أن الباحث أدرك، كما يجب، ما لِأفق المستقبل في حياة الإنسان من دلالة ترقى به إلى ما وراء الوجود في هذا العالم، وأنه لا ينحصر مطلقا في مستقبل العلم الذي يرتبط بهذا الوجود الخارجي، لعَرَف أن في التضحية بمستقبل الجنين الابتدائي من أجل مستقبل العلم الوضعي تضييعا لهذه الدلالة المتعالية، رغم ما تُحقّقه للإنسان من التسامي نحو الاكتمال ما لا يحقّقه هذا العلم المحدود؛ ثم إنه لا يَعلم مطلقا ماذا كان قد قُدّر لهذا الجنين في مستقبل أيامه[56]، فلربما صارت حياته أنفع للبشرية بما لا يخطر على البال من استعجال موته.

وهكذا، يتضح أن النظرة الغليظة التي تُوجّه الباحث وكذا منازعته للإرادة الإلهية وعقيدته في التقدم العلمي كلها تجعله لا يتردَّد في إتلاف الجنين الابتدائي، على اعتبار أنه غير إنسان، وإلا فلا أقل من أنه دون الإنسان؛ وحتى إن سلَّم بأنه إنسان بالقوة، فلا يرى ضيرا في إتلافه، متناسيا أنه، على حاله في الكمون، مقدَّر له أن يكون ذكرا أو أنثى، ومقدّر أن يُنسَب إلى أصله ويُسمَّى باسمه، ومقدَّر أن يعمل ويَكسب، ومقدّر أن يحيا حياة طيبة أو سوء حياة ومقدَّر أن يموت ويُبعث، فيسعد أو يشقى؛ وفاتَه أن هذا التقدير إنما هو عنوان تكريم إلهي لهذا الجنين.

---

(56) تأمل قصة الغلام الذي قتله العبد الصالح عندما صحبه النبي موسى عليه السلام في سورة **الكهف**: «فانطلقا حتى إذا لقيا غلاما، فقتله، قال: أقتلت نفسا زاكية بغير نفس، لقد جئت شيئا نكرا [. . .] وأما الغلام، فكان أبواه مومنين، فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا، فأردنا أن يبدلهما ربهما خيرا منه زكاة وأقرب رحما» (الآيات 73، 79-80، سورة **الكهف**).

وهنا، يجب التنبيه على أن لِانتهاك الكرامة خاصيةً أساسية تكاد تتفرَّد بها، غير أنها، على بداهتها، لم تُولَ الأهمية التي تستحقها، وهي «الانعكاس»؛ ومقتضاها أن **كل من ينتهك كرامة أحَد، فإنه يسعى، في ذات الوقت، في انتهاك كرامته هو،** كأن الكرامة تنتقم لانتهاكها، وما ذلك إلا لأن سرّها موصول بعالم الغيب؛ فعلى سبيل المثال، إن الذي يُقدِم على تعذيب غيره حتى الموت والتمثيل بجسده، لا بد أن يفقد إنسانيته ويهوي إلى رتبة البهيمية(57)؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون الباحث الذي ينتهك الكرامة التقديرية للجنين الابتدائي ساعيا، من حيث لا يشعر، في انتهاك كرامته التي هي هنا «كرامة التكليف».

وعندئذ، لا نستغرب أن يكون هذا الانتهاك الذي يُنزله بنفسه شرّا عليه مما لو ينتهك غيرُه كرامته، ذلك أن مقاصده تنقلب إلى نقائضها، وقيمَه تتحوّل إلى أضدادها؛ فحيث كان يطلب بثّ الحياة، تجده يزرع الموت؛ وحيث كان يقصد إبراء المرضى، تجده يُحدث بهم أمراضا أخرى، أو قل، بإيجاز، حيث يريد تحسين الخلق، تجده يبدّله سوء تبديل؛ وعلامة ذلك ما قد يُحدثه حقن الخلايا الجذعية الجنينية، على المدى البعيد، من أورام خبيثة، حتى إنه يتعذر إلى حدِّ الآن التطبيق العلاجي لنتائج البحث في هذه الخلايا؛ كل ذلك يدل على أن سعي الباحث إلى خدمة حياة الإنسان بهذا البحث ضل طريقه، وصار إلى إفسادها من حيث يريد إصلاحها، مُخِلا بالمسؤولية العظمى التي تولاها عن غيره من البشر ــ بل تولاها عن المخلوقات جميعا ــ في استصلاح هذا العالم.

وأخيرا، لننتقل إلى النوع الثالث من الكرامة في المنظور الإسلامي، والذي نسميه بـ«**الكرامة التفضيلية**».

---

(57) تدبر الآيات الكريمة: ﴿لقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس، لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام، بل هم أضل، أولئك هم الغافلون﴾ (الآية 179، سورة **الأعراف**)؛ ﴿إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون﴾ (الآية 22، سورة **الأنفال**)؛ ﴿إن شر الدواب عند الله الذين كفروا، فهم لا يؤمنون﴾ (الآية 56، سورة **الأنفال**).

3.2.2.2. المريض المضطرُّ والكرامة التفضيلية؛ متى سلَّمنا بأن العلاقة الخفية بين الآدمي بفطرته والخالق بعطائه ليست علاقة ذات رتبة واحدة، وإنما **علاقة يرتقي في رتبها الآدمي على قدر سعيه في كمال إنسانيته**، ظهر أن هناك كرامة ثالثة للآدمي هي عبارة عن استثماره للقيم التي تتضمنها فطرته في تحقيق هذا الكمال.

نصوغ لهذه الكرامة الثالثة التعريف الآتي:

- **الكرامة التفضيلية هي القيمة التي يُورِّثها للآدمي اجتهاده في التقرب إلى الذي قدَّر خَلْقه وائتمنه على مخلوقاته، ممتحنا له**(58).

نستخرج من هذا التعريف للكرامة التفضيلية العناصر الآتية:

أ. أن الآدمي **يَلْحظ آثار نعمة التقدير ونعمة التكليف** اللتين كرَّمه الخالق بهما في تعيُّن وجوده وتحقُّق مسؤوليته.

ب. أن تكريم الآدمي يقترن **بابتلائه بالخير والشر**، تمحيصا لما في قلبه من إيمان وعرفان؛ فيُبتلى، مثلا، بمزيد الصحة، حتى يُعدّ في المعمَّرين كما يُبتلى بنقص فيها، حتى يُعدّ في الزمْنى اليائسين(59).

ج. أنه يسعى جاهدا إلى أن **يُقوِّي صلته بخالقه**، بحيث على قَدْر هذا السعي، يكون قربه منه؛ ولا تقوية لهذه الصلة إلا بما تعبَّده به من أعمال تَضعه على طريق الكمال.

د. أن الآدمي ينزل من **مراتب الكرامة** بحسب درجته في التقوى وتحمُّل الابتلاء الذي ينزل به(60).

---

(58) تدبر الآية الكريمة: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، **إن أكرمكم عند الله أتقاكم**، إن الله عليم خبير» (الآية 13، سورة **الحجرات**).

(59) تدبر الآية الكريمة: «إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج **نبتليه**» (الآية 2، سورة **الإنسان**).

(60) الحديث الشريف: «لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي، ولا لأبيض على أسود، ولا لأسود على أبيض، إلا بالتقوى» (**صحيح** البخاري ومسلم من خطبة **الوداع**).

من خلال العناصر السابقة، يظهر أن الكرامة التفضيلية لا تنطبق على الجنين الابتدائي ـ أو «الجُذيعة» ـ من جهة كونه لا قدرة له على ملاحظة نعمة الكرامة، ولا، بالأحرى، على الاجتهاد في التقرب إلى واهبها؛ لكن يجوز أن تنطبق عليه من جهة تعرُّضه للأذى ولو أنه، في الحقيقة، ابتلاء لغيره ـ آباء أو أطباء أو مرضى ـ كما هو ابتلاء له، حتى يتبيّن مُصلحُهم من مُفسدِهم؛ ولَمّا كانت الكرامة أصلا علاقة متعددة الوجوه، كانت كرامة التفضيل، هي الأخرى، كذلك؛ غير أن اختلافها عن الكرامتين السابقتين في سياق البحث عن الخلايا الجذعية هو أن أبرز وجوهها لا يرتبط بالجنين الابتدائي كما في الكرامة التقديرية، ولا بالباحث المصرُّ كما في الكرامة التكليفية، وإنما **بالمريض المضطر**؛ ذلك أنه يتعرَّض للبلاء السيّئ وهو كاره له، إذ يُمتَحَن في جسمه ويُنقص من قدراته، حتى يُشرِف على الهلاك؛ فيضطر إلى أحد أمرين: إما أن يُنكِر هذا الامتحان، فيطالب بكل الوسائل لدفعه، لا يبالي إن أضرّت بغيره ولو كان انتفاعه بها أمرا موهوما غير متيقِّن، وإما أن يُقِرَّ به، فيَستعمل من الوسائل ما يحتمل أن ينفعه، ولا يضرّ بغيره.

فلا خلاف في أن الخيار الأول الذي تبعث عليه إرادة الخلود المتأصِّلة في النفس هو الذي انساق البحثُ في الخلايا الجذعية الجنينية إلى الاستجابة له، ذلك أن المشتغلين به ـ وهم أنفسهم تُحرّكهم هذه الإرادة ـ يتمسكون بكل قوة بمواصلته، طمعا في أن يتوصَّلوا يوما إلى قهر داء الموت كما قَهروا من قبله أدواء حَسِب الناس أنها لا تُقهر، وإلا فلا أقلَّ من زحزحة هذا القَدَر عن موعده في أقصى تأجيل ممكن له.

بيد أن الخلل الذي يدخل على هذه الإرادة هي ـ كما تقدّم ـ أنها تُعامِل الجسد بغير قانونه المادي الذي بُدئ به خَلْقه في هذا العالم، وإنما بقانون الروح الذي قُدِّر به خَلْقُه قبل بدئه، والذي يعاد به هذا الخلق في عالم آخر؛ إذ الخلود هو قانون الروح القُدسية وحدها؛ وواضح أن مثل هذه المعاملة المنحرفة، ولو أنها قد تطيل حياة الآدمي بقدرٍ ما ـ على فرض أن هذه الإطالة لا تُخلّف آثارا يتمنى الآدمي معها لو أنه لم يُعمَّر قط ـ فإنها لا تعمل، بالضرورة، على

استكمال هذه الحياة، وإنما، على العكس من ذلك، قد تساهم في استنقاصها والإضرار بها متى سلّمنا بأن الآدمي أغنى وأوسع من جسده؛ ألا ترى كيف أن هذه المعاملة تحجب عنه رؤية الجانب الخفي من حياته الذي يستحق بأن يُمسِك بأسباب الخلود، والذي يدعوه إل مجاهدة رغبته في الإخلاد إلى الأرض، بعد أن تراءى له أجله المسمَّى!

وأما الخيار الثاني، فهو تصرُّفُ مَن يعي حدود حياته، متحققا من ضعف بنيته وقرب أجله؛ ولا يخطر على باله أنه يمكن أن يخلُد بجسمه، ولا، بالأوْلى، أنه يمكن أن يقبل تمديد حياته بالإضرار بإنسان مِثله، لاسيما إذا كُبِتت ممكناته وهُضمت حقوقه شأن الجنين الابتدائي؛ فما ينبغي له أن يشعر بأنه أحق منه بالحياة، هذا إن لم يشعر بعكس ذلك؛ فليس من استنفذ جلَّ قدراته كمن لا زال يدخرها لمستقبله.

ونظرا لكون الخلود يَهمُّ هذا المبتلَى كما يَهمُّ غيره، فإنه لا يخطئ أين يطلُبه كما يخطئه هذا الغير، فيلتمسه في مكامن روحه، عاملا بقانونها؛ وقانونُها **دوام الصبر على مصابه**، وتحمُّل مرضه مع اتخاذ الأسباب المشروعة لتخفيف آلالامه وعلاج أسقامه(61)؛ وكلما زاد صبره على ما أصابه، شَعُر وكأنه يتعبّد بصبره، ويتقرَّب إلى خالقه، فتزداد إرادته قدرة على مواجهة أجَله المحتوم(62)؛ وفي هذا الصبر على حاله ومآله ما يحقق للمريض كرامة قد لا يحظى بها الصحيح المعافى؛ ومتى سلّمنا بهذا، بطَلَت دعوى من يقول بأن المريض تنقص كرامته

---

(61) الحديث الشريف: «عجبا لأمر المؤمن كله خير، وليس ذاك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر، فكان خيرا له، ،إن أصابته ضراء، صبر، فكان خيرا له» (**صحيح** مسلم).

(62) جاء في الحديث القدسي الذي يُعرف **بحديث الولي** ولفظه في البخاري هكذا: «إن الله تبارك وتعالى قال: من عادى لي وليا، فقد آذنته بالحرب، وما **تقرَّب** إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه؛ وما زال عبدي **يتقرب** بالنوافل، حتى أحبه؛ فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها، وإن سألني أعطيته، وإن استعاذني أعذته، وما ترددت عن شيء أنا فاعله تردُّدي عن نفس المؤمن، يكره الموت وأكره مساءته»، وزادت رواية البغوي في تفسير سورة الشورى: «**ولا بد له من الموت**».

بمرضه، بل قد تزول متى تنكَّست قدراته، وبأن هذه الكرامة لا تعود إليه إلا بإخضاعه للعلاجات البيولوجية المستخرجة من الأجنة الابتدائية.

باختصار، لا يتمتع بالكرامة التفضيلية إلا المرضى الذين رقَّت نظرتهم إلى الحياة بما جعلهم يُقدّمون، في حالات الآلام والأسقام، القيم المعنوية على القيم المادية، مستبدلين الخلود الروحي مكان الخلود الجسدي؛ فلا الأجنة الابتدائية تملأ عليهم دنياهم الواسعة، ولا خلاياها الجذعية تَسدُّ عليهم أفقهم البعيد.

4.2.2.2. الاشتراك في الكرامات؛ لقد ظهر أن الكرامة ليست وصفا يلزم الذات وحدها، وإنما وصفا يتعدى إلى الغير، بحيث يكون أحدُ وجوه هذه التعدية أن احترامَها ينعكس إيجابا على مَن يحترمها، فيحفظ له كرامته، وأن انتهاكها ينعكس سلبا على من ينتهكها، فيُهدر كرامته؛ من ثَمَّ، فإن إشكال الكرامة الذي يثار في مجال البحث في الخلايا الجذعية لا يتعلق بكرامة الجنين المبكّر وحده، بل يجاوزها إلى كرامة الباحث المصرّ وكرامة المريض المضطر؛ كما ظهر أن الكرامة ليست نوعا واحدا، وإنما أنواعا ثلاثة هي: «الكرامة التقديرية» و«الكرامة التكليفية» و«الكرامة التفضيلية»؛ مِن ثمَّ، فإن الجنين يُمتَحن في كرامته التقديرية والباحث في كرامته التكليفية والمريضَ في كرامته التفضيلية؛ غير أنه لا ينبغي أن يُفهَم من هذا أن كل واحد من هؤلاء الثلاثة يختص بواحدة من هذه الكرامات، بل يجوز أن يكون لكل واحد منهم أكثر من كرامة ولو أنه يتجلى بواحدة منها أكثر مما يتجلى بها الآخران باعتبار وضعه في هذه العلاقة الثلاثية بينهم؛ فإذا كان واضحا أن الثلاثة يتمتعون على التساوي بالكرامة التقديرية، فليس في مِثْل ذلك الوضوح تمتُّع الباحث بالكرامة التفضيلية، ولا تمتُّع المريض بالكرامة التكليفية، ولا، بالأوْلى، تمتُّع الجنين بالكرامتين: التكليفية والتفضيلية.

أما تَمتُّع الباحث ـ أو الطبيب ـ بكرامة التفضيل، فيظهر في كونه قد لا يقتصر في علاجه للمرضى على أداء واجبه نحوهم، شعورا منه بالأمانة التي في عنقه، بل يسعى إلى أن يتقرب بعلاجه إلى الخالق الذي ائتمنه على المبتلين من

خلقه، مستمدا عونه بتمام الإخلاص له في عمله، لا معتدا بصنيعه ومنازعا له في خالقيته، بحجة أنه هو أيضا يُحيي ويميت؛ وعندئذ، لا شك أنه يُحصِّل الكرامة التفضيلية، مرتقيا رتبة فيها على قدر تقرُّبه إلى خالقه.

وأما تمتُّع المريض بكرامة التكليف، فيتجلى في كونه قد ينزل مقام الصابر على البلاء، بحيث يعقد العزم على تجاوز مصيبته قَدر المستطاع، فينبعث فيه داعي **التكليف** الذي اختص به الإنسان، مُنزلا حقوقه منزلة الواجبات، بدءا من طلب صالح الأسباب التي يُحتمل أن توصِّله إلى تخفيف آلامه وتيسير شفائه، وانتهاءً بالنصح للمرضى الآخرين وتوصيتهم بالصبر على ما نزل بهم؛ إذ لا يعود يراها مجرد حقوق يبقى مخيّرا في إسقاطها، وإنما حقوقا لخالقه عليه أداؤها ويأثم لتركها(63)؛ وحينئذ، يستعيد المريض كرامته التكليفية بعد أن امتُحن فيها بالذي أصابه في بدنه.

أما بالنسبة للجنين الابتدائي، فالأمر أخفي؛ إذ كيف يتمتّع بالكرامتين: التكليفية والتفضيلية، وهما، في الظاهر، خاصتان بالبالغين! لكن، متى تزوَّدنا بالنظرة الرقيقة التي تربط الأصول والمآلات بالقيم التي تثوي وراء الظواهر، استطعنا أن نستجلي شيئا من هذا الخفاء؛ فقد ذكرنا أن هذه النظرة تجعلنا لا نرى في هذا الجنين خَلْقا فحسب، بل نرى فيه أيضا خُلُقا، بحيث تقترن هيئاته الخَلْقية الدقيقة بهيئات خُلُقية أدق منها أطلق عليه الإسلام اسم «الفطرة»، نظرا لأن الهيئات الأُولى يمكن رؤيتها بالعين ولو أنها مزوَّدة بأرفع المجاهر، في حين أن الهيئات الثانية لا يمكن إدراكها إلا بالشعور الداخلي المزوَّد بأسمى القيم؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلِم لا يجوز أن يحمل الجنين الابتدائي، هو الآخر، في فطرته، وهي مستودع القيم فيه ـ على خلاف المعتقد السائد ـ من معاني التكليف والتفضيل الخفية على قدْره المتناهي في الدقة، فكأنما يُناط به «تكليف فطري» يزدوج بالأفعال الظاهرة التي تنتظم بها حركته في الانقسام، تهيُّؤا

(63) الحديث الصحيح: «تداووا عباد الله، فإن الله تعالى لم يضع داء إلا وضع له شفاء غير داء واحد الهرم»؛ والحديث الذي رواه ابن ماجة: «ما خلق الله من داء إلا جعل له شفاء علمه أو جهله إلا السَّام، والسام الموت».

لاختصاص خلاياه وانبثاق أعضائه؛ كما يُناط به «تفضيل فطري» يجعله يتحمل ما يتعرّض له من الابتلاء، فحصا لجيناته وانتزاعا لخلاياه، حتى إن صبْره عليه لَيفوق صبر البالغين، إذ لا لسان له يشكو به ألمه، ولا يد له يدفع بها بلاءه!

ولا غرابة في هذا الذي ذكرناه ولو أن معناه يَدِقُّ عن الأفهام؛ فثابتٌ أن الجنين الابتدائي أقرب إلى «عالم التقدير» منه إلى «عالم التحقيق»، كما هو ثابت أن «عالم التقدير» يُضمر من القيم ما لا يُظهره «عالم التحقيق»، فإذن لابُدّ أن يحمل هذا الجنين، بموجب أصله المقدَّر ومآله المقدَّر، من القيم الروحية ما لا يحمله من الظواهر المتحققة فيه، و«التكليف» و«التفضيل» إنما هما قيمتان من هذه القيم المقدَّرة التي يحملها.

وحاصل القول في هذا الفصل الأخير هو أن إرادة الخلود متمكنة في النفس البشرية، واتخذت لها، عبر التاريخ الإنساني، تجليات مختلفة؛ ويتمثل تجلّيها المعاصر في إرادة الاشتراك في الخلق، بل إرادة الاستقلال به، وذلك من خلال تطوير البحث في الخلايا الجذعية الجنينية، أمَلا في الظفر بأسباب الحياة المخلَّدة، وإلا فلا أقل من الظفر بأسباب الحياة المعمَّرة.

غير أن هذه الإرادة ضلت طريقها، حيث إنها طلبت الخلود في نطاق الجسد بواسطة العلم الوضعي، بينما كان ينبغي أن تطلبه في نطاق الروح بواسطة العمل الصالح وما ذاك إلا لأن النظرة الغليظة التي تقف عند ظاهر الأحجام والأشكال طغت على العقول، فجعلتها تستهين بالأجنة الآدمية التي دقَّت أحجامها وخَفيت أشكالها شأن الجُذيعات، فلا تبالي إن أعدمتها وهي موجودة في المخابر، أو أوجدتها لكي تُعدمها في التجارب، بغيةَ استثمارها في علاجات أمراض أرذل العمر، سعيا وراء إخلادٍ مستحيل.

لذلك، كان لا مناص من التحوُّل عن هذه النظرة القاصرة إلى النظرة الدقيقة التي تُعنَى بأصول الأجنة الآدمية ومآلاتها، حتى تُقدَّر حق قدرها، نظرا لأن هذه الأصول والمآلات تجعل الأجنة موصولة، لا بهذا العالم المرئي فحسب، بل

أيضا بعوالم غير مرئية، سابقة ولاحقة، تَمُدّها بقيم ومعان تسمو بها، على قِصر عمرها وضعف بنيتها؛ وإذ ذاك، نعلم يقينا أن الكرامة تسبق وجود هذه الأجنة نفسه، فقد كانت مقدَّرة في سابق علم الله، وتلك هي الكرامة التقديرية التي تمنحها حقوقا خاصة؛ كما نعلم قَطعاً أن الاعتداء على هذا الوجود يضرُّ بكرامة المعتدي أيما ضرر، وهي كرامة تكليف تضع على عاتقه واجبات مخصوصة؛ وأخيرا نعلم يقينا أن رفض هذا الاعتداء والصبر على البلاء، مَرضا كان أو هرما أو موتا، يورّثان كرامة التفضيل، وهي ترتقي بالحقوق إلى رتبة الواجبات؛ كل ذلك يوضّح أن الكرامة، في المنظور الإسلامي، ليست مقصورة على هذا العالم، وإنما تتجاوزه إلى عوالم أخرى، ولا هي قيمة قائمة بالفرد، وإنما تتعداه إلى الآخرين، ولا هي كرامة واحدة، وإنما كرامات متضافرة فيما بينها قد تجتمع للفرد الواحد كما قد تشترك فيها الجماعة الواحدة.

الملحق الأول

كيف نجدِّد النظر في الصلة بين العلم والدين؟

لقد فكَّر «غيرُنا» طويلا في الصلة بين العلم والدين[1]، حتى أضحى هذا التفكير سيبلهم إلى صنع تاريخ لهم جديد، تاريخ أضفوا عليه من جميل الأوصاف ما أضفوا؛ فهل فكَّرنا نحن من جانبنا في هذه الصلة كما فكَّروا، وطوّلنا في هذا التفكير كما طوّلوا، وخرجنا منه بما خرجوا؟ كان يصح الجواب بنعم لو أننا أبدعنا في تفكيرنا كما أبدعوا، إذ لا تفكير بحق إلا مع وجود الإبداع؛ والواقع أن تفكيرنا في هذه الصلة الخفية خلا من أسباب الإبداع، إذ اكتفينا بترديد ما قاله غيرنا في وجوه هذه الصلة، وقد انقسم هؤلاء بشأنها إلى فرق ثلاث.

فقد ادعت فرقة أولى منهم أن بين العلم والدين **تناقضا** صريحا[2]، وبالغت في التمسك بهذا التناقض، ولم تَرَ مخرجا منه لا بترجيح ولا بتفريق، بل جعلت العلم حربا على الدين وجعلت الدين حربا على العلم، ورأت أنه لا مخرج من هذه الحرب إلا بانتصار العلم وانهزام الدين، فانتصر العلم لديها وانهزم الدين[3].

ووُجدت منا نحن كذلك طائفة تدَّعي ما ادعاه هؤلاء، لا حجة لها إلا أن سوانا تقدموا ونحن تأخرنا، فلْنحتذ حذوهم حتى نتقدم؛ وما درت هذه الطائفة

(1) واضح أن المقصود بـ«الغير» هنا هم أهل الحداثة الغربية.

(2) مقابله الأجنبي: "contradiction".

(3) تتكون هذه الفرقة من «الأنواريين» ومن تبعهم من «الوضعانيين» و«العلمويين».

منا أن أسباب النزاع بين العلم والدين عند غيرنا لا وجود لها ألبتة عندنا مهما تكلّفت من أسباب المشابهة بيننا وبينهم، ومهما لفَّقت من تُهَم لتاريخنا حتى يكون بسوء تاريخ غيرنا، طامعة في أن يُقبَل موقفها كما قُبِل موقف غيرها، وهيهات أن يُقبل! فالفجوة بيننا وبين سوانا في هذا الأمر لا هي حفرة تُردم ولا هي هوة تُعبر.

وادّعت فرقة ثانية من غيرنا أن بين العلم والدين **تمايزا**[4]، لا تناقضا؛ فليس أحدهما يَثبُت حيث ينتفي الثاني، فيكون بينهما تناقض كما عند الفرقة الأولى، وإنما يختص بما لا يختص به هذا الثاني[5]؛ فما يشتغل به العلم لا يشتغل به الدين، وما يشتغل به الدين لا يشتغل به العلم؛ فالعلم عند أفراد هذه الفرقة الثانية موضوعُه المعرفة والحقيقة، بينما الدين موضوعه الشعور والحدس؛ وضوابطُ المعرفة والحقيقة لا تنطبق على مجال الشعور والحدس؛ وقواعد الشعور والحدس لا تنطبق على مجال المعرفة والحقيقة؛ وعلى هذا، فلا النقد العلمي بمقدوره أن ينال من الدين، ولا السلطة الدينية بمقدورها أن تنال من العلم.

ووُجدت منا نحن أيضا طائفة أخرى ادعت ما ادعاه هؤلاء، حجتها في ذلك أن العلمَ مبني على التدليل العقلي والدينَ مبني على التسليم القلبي، ولا مطمع في التقدم والتحضر مثلما تقدَّم وتحضَّر سوانا إلا باعتماد طريق العقل على شرطهم؛ ولكَمْ كان فخرها كبيرا أن تجد بين أسلافنا من أشبهَ قولُه قول غيرنا، فراحت تُشدد على اتّباعه، وما ذاك إلا ابن رشد الذي قرَّر وجوب الفصل بين العلم والدين بدعوى أن العلم طريقُه البرهان الذي يناسب العلماء وأن الدينَ طريقُه الإيمان الذي يناسب العوام! وما دَرَت هذه الطائفة الثانية منا أن البرهان

---

(4) بمعنى «الفصل»، ومقابله الأجنبي: "Séparation".

(5) يأتي على رأس هذه الفرقة مؤسس التأويليات الحديثة الفيلسوف الألماني «فريريديرك شلايرماخر» والذي تنبني نظرته على فكرة «الدين الخالص»، انظر كتابه المترجم إلى الإنجليزية:

F. SCHLEIERMACHER : **On Religion, Speeches to its Cultured Despisers**, trans. R. CROUTER, Cambrige University Press, 1998.

لا يستقل بنفسه ولا يغني عن الإيمان، كما أن الإيمان لا يستقل بنفسه ولا يغني عن البرهان!

وادَّعت فرقة ثالثة من غيرنا أن بين العلم والدين **تباينا**(6)، لا تناقضا ولا تمايزا؛ فليس أحدهما يَثبت حيث ينتفي الثاني، فيكون بينهما تناقض كما عند الفرقة الأولى، ولا أنه يختص بما لا يختص به، فيكون بينهما تمايز كما عند الفرقة الثانية، وإنما الواحد منهما يتناول ما يتناوله الآخر، لكن بغير الوجه الذي يتناوله به، فمُتعلَّقهما واحد ووجه تعلُّقهما مختلف(7)؛ فالاعتقاد في العلم غير الاعتقاد في الدين والمعرفة في هذا غير المعرفة في ذاك والفعل هنا غير الفعل هناك، فيكون العلم والدين بمنزلة شكلين متباينين من أشكال الحياة، بل بمنزلة عالَمين اثنين لا مجال للمقارنة بينهما ولا لمقايسة أحدهما بالآخر؛ ومادام العلم والدين بهذا التباين البالغ، فلا يُعقل أن نصرف الدين، بحجة أنه معرفة لا تقوى على النهوض بموجبات العلم، كما لا يُعقل أن نسعى إلى تقويته بأن نخلع عليه حلية العلم.

ووُجدت منا نحن كذلك طائفة ثالثة ادعت ما ادعاه هؤلاء، مسترجعة بهذا الصدد ما قاله بعض أسلافنا من كون الدين يُعبّر عن الأشياء بلغة المجاز والإشارة، في حين أن العلم يُعبّر عن هذه الأشياء بلغة الحقيقة والعبارة؛ لذا، لا يجوز أن نحكم على الإشارة بما يجب في حق العبارة، وإلا صارت قولا كاذبا، ولا أن نحكم على العبارة بما يجب في حق الإشارة، وإلا صارت قولا لا يقبل التحقيق ولا التدليل؛ فيتباين الدين والعلم عند أفراد هذه الطائفة منا كما تتباين لغة الشعر ولغة المنطق؛ وما دَرى هؤلاء أن الإشارة ليست درجة واحدة، وإنما درجات كثيرة، وأن العبارةَ، هي الأخرى، ليست درجة واحدة، وإنما

---

(6) مقابله الأجنبي: "Incompatibility".

(7) يأتي على رأس هذه الفرقة الثالثة الفيلسوف النمساوي الشهير «فيتجنشاين»، انظر مقالته: «دروس في الاعتقاد الديني» ضمن المجموع:
Ludwig WITTGENSTEIN : **Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse**. trad. Jacques FAUVE, Gallimard, Paris, pp. 107-135.

درجات مختلفة! وحينئذ، لا مفر من أن يتعذر عليهم الفصل في الأقوال التي تنزل الدرجات الوسطى هل وردت على وجه الإشارة أم على وجه العبارة.

فهذه مواقف ثلاثة من الصلة بين العلم والدين وقفها غيرنا، فقلّدناهم فيها على غير بصيرة من أسبابها الحقيقية في مجالها الأصلي؛ أولها «التناقض»، وهو يفضي إلى صرف الدين؛ والثاني «التمايز»، وهو يفضي إلى تقديم العلم على الدين؛ والثالث «التباين»، وهو يفضي إلى جعل العلم في رتبة الدين.

فإذن هل من سبيل إلى الخروج من هذا التقليد الذي لا يوضّح ما استشكل علينا من أمر العلاقة بين العلم والدين ولا يرفع ما استغلق علينا بصددها، بل ينقل إلينا ما يزيد هذا الأمر استشكالا واستغلاقا، حتى صرنا لا نتعرف على هذه العلاقة في صورتها الأولى عندنا كما كنا قبل التعاطي لهذا التقليد؟ ولكي ينفتح لنا باب التجديد في النظر إلى الصلة بين العلم والدين، فلا بد من صرف الاستغلاق الزائد الذي دخل عليها بسبب التقليد.

يأتي هذا الاستغلاق من تَصوُّرين منقولين عن غيرنا كلاهما مردود، أحدهما «**اختزال العلم في علوم الطبيعة**»؛ والثاني «**اختزال الدين في أحوال الإيمان**».

فلا يمكن أن نختزل العلم في علوم الطبيعة لوجود مبدأين يمنعان هذا الاختزال: أولهما «**مبدأ مراتب العقل**»؛ وبيانه أن السؤال الذي يجيب عنه العلم هو بالذات: «**ماذا أعقل؟**»، فيكون الأصل في العلم هو العقل الصحيح[8]؛ غير أن العقل الصحيح ليس، كما شاع وذاع، رتبة واحدة، وإنما هو، على الحقيقة، رتب متعددة؛ وحيثما وُجدت رتبة من هذه الرتب العقلية، فثمة علم على قدرها؛ وعلى هذا، يكون العلم فوق العلم الطبيعي متى كانت رتبة العقل الذي يتعلق به تعلو على رتبة العقل الذي يتعلق بالعلم الطبيعي كما يكون العلم دون العلم الطبيعي متى كان العقل المتعلق به ينزل عن رتبة العقل المتعلق بالعلم الطبيعي؛ وهكذا، **فالعلم أوسع من أن يستوعبه العلم الطبيعي وحده**.

---

(8) تدبر الآية الكريمة: «وتلك الأمثال نضربها للناس، وما يعقلها إلا العالمون»؛ (43، سورة **العنكبوت**).

والمبدأ الثاني هو «**مبدأ استكمال العلم**»؛ وتوضيحه أن الأصل في كل علم من العلوم أن يطلب كمالَه، ولا يُحَصِّل هذا الكمال إلا بالالتجاء إلى العلم الذي يعلوه؛ ذلك أن كل علم تكون به آفات وله حدود، ولا يمكن أن يُزيل هذه الآفات ويَرفع هذه الحدود إلا علم أرقى منه، فلا بد إذن لكل علم من أن يظل موصولا بالعلم الذي فوقه، حتى تزول عنه آفاته وترتفع عنه حدوده؛ وهكذا، **فالعلم الطبيعي لا تذهب عنه مناقصه ويكتمل حقا إلا بعلم غير طبيعي يسمو عليه**.

كما أنه لا يمكن أن نختزل الدين في أحوال الإيمان لوجود مبدأين يمنعان هذا الاختزال، أولهما «**مبدأ تعدُّد شُعب الحياة**»؛ وبيانه أن السؤال الذي يجيب عنه الدين هو بالذات: «**كيف أحيا؟**»؛ فيكون الأصل في الدين هو الحياة الطيبة[9]، غير أن الحياة الطيبة ليست شعبة واحدة، وإنما شعب متعددة؛ وقد نُجمل هذه الشعب في ثلاث كبرى، وهي «شعبة الإيمان»، وتدخل فيها كل الاعتقادات؛ ثم «شعبة العلم»، وتدخل فيها كل المعارف؛ فـ«شعبة العمل»، وتدخل فيها كل الأفعال؛ ولا حياة طيبة إلا بتكامل هذه الشعب الثلاث فيما بينها، فالفرد لا يحيا بشعبة واحدة منها، إن إيمانا وحده أو علما وحده أو عملا وحده، ولا بشعبتين منها، إن إيمانا وعلما فقط أو إيمانا وعملا فقط أو علما وعملا فقط، وإنما يحيا بها جميعا على قدر نصيبه من كل شعبة منها؛ وهكذا، **فالدين أوسع من أن تستوعبه حال الإيمان وحدها**.

والمبدأ الثاني هو «**مبدأ استكمال الشعبة**»؛ وتوضيحه أن الأصل في كل شعبة من شعب الحياة الطيبة أن تطلب كمالَها، ولا تُحَصِّل هذا الكمال إلا بالتداخل مع الشعبتين الأخريين، ذلك أن كل شعبة تكون بها حاجات ولها تعلُّقات؛ ولا يمكن أن تقضي هذه الحاجات وتوفي بهذه التعلقات إلا هذه أو تلك من الشعبتين الأخريين أو هما معا؛ فلا بد إذن لكل شعبة من أن تظل

---

(9) تدبر الآية الكريمة: «من عمل صالحا من ذكر أو أنثى، وهو مؤمن، فلنحيينه حياة طيبة» (الآية 97، سورة **النحل**).

موصولة بغيرها من شعب الحياة؛ وهكذا، **فالشعبة الواحدة لا تبلغ غاياتها وتكتمل حقا إلا بباقي الشعب.**

بناء على هذا الذي ذكرناه في سياق إبطالنا للاختزالين المنقولين، تتضح معالم الصلة بين العلم والدين التي قد نكون بها مجددين غير مقلدين ومنتجين غير مستهلكين؛ وهذه المعالم المبدعة هي:

أ. أن مفهوم «العلم» يصبح، بمقتضى «مبدإ مراتب العقل»، أوسع من المفهوم المتداول «للعلم»، كما أن كل علم يصبح، بمقتضى «مبدإ استكمال العلم»، محتاجا إلى ما فوقه من العلوم؛ وفي هذا تجديد يخالف ما تقرر عند غيرنا.

ب ـ أن مفهوم «الدين» يغدو، بموجب «مبدإ تعدد شعب الحياة»، أوسع من المفهوم المتداول «للدين»؛ كما أن كل شعبة تغدو، بموجب «مبدإ استكمال الشعبة»، محتاجة إلى ما يناظرها من الشعب؛ وفي هذا، هو الآخر، تجديد يخالف ما تقرر عند غيرنا.

تترتب على هذا الاتساع في مفهوم «العلم» ومفهوم «الدين» نتائج أساسية:

أولاها، أن العلم لا يقابِل الدين مقابلة تناقض، ولا مقابلة تمايز، ولا مقابلة تباين، وإنما **مقابلة تداخل**[10]، إذ يكون العلم جزءا واحدا من أجزاء الدين كما يكون الإيمان جزءا ثانيا والعمل جزءا ثالثا من هذه الأجزاء.

والثانية، أن العلم، خلافا للقائلين بالتناقض، لا يمتنع أن يَرِد في ترتيب واحد مع الدين؛ وأنه، خلافا للقائلين بالتمايز، لا ينزل رتبة أعلى من الدين؛ وأنه، خلافا للقائلين بالتباين، لا ينزل نفس الرتبة التي ينزلها الدين، وإنما ينزل رتبة أدنى منه كما يكون الجزء أدنى من الكل، إذ **أن العلم يدخل في الدين دخول الإيمان والعمل فيه.**

والثالثة، أن العلوم التي تكون جزءا من الدين لا تقتصر على ما اختص

---

(10) نستعمل مصطلح «التداخل» هنا بالمعنى المنطقي القديم، أي «دخول شيء في آخر من غير أن يصح العكس»، ومقابله الأجنبي هو: "Implication".

باسم «علوم الدين»، وإنما تشمل أيضا ما اختص باسم «علوم الدنيا»، سواء كانت علوم رياضة أو علوم طبيعة أو علوم حياة أو علوم إنسان؛ فكل علم منضبط بالمبدأين المذكورين: «مبدأ مراتب العقل» و«مبدأ استكمال العلم» يصح أن يُتعبد ويُتقرَّب به، أي «يُتديَّن به»؛ وقد ذكرنا أن المبدأ الأول يقضي بأن تتنوع العلوم بتنوع رتب العقل، أعلاها ما تعلَّق بما فوق الطبيعة؛ وأن المبدأ الثاني يَقضي بأن يكون كل علم موصولا بما فوقه، حتى يتمكن من صرف النقص الذي يلحقه.

والرابعة، أن تطوُّر العلوم، على خلاف ما يَظُن غيرنا، لا يُضيّق من رقعة الدين، بل يزيدها توسُّعا، ولا ينقص من تأثيره، بل يزيده قوة؛ وبيان ذلك أن العلوم، لَمّا كانت جزءا داخلا في بنية الدين نفسها، كانت الأطوار التي تتقلب فيها والتي يَفضُل لاحقُها سابقَها تفتح في الدين آفاقا معرفية غير مسبوقة وترقى بفهمنا له درجات على قدر هذه الأطوار، بل إنها تتعدى ذلك إلى كونها تُجدِّد قدرتنا على التدين وتُنوِّع سُبلَ تحقُّقه لدينا.

والقول الجامع أن صلة العلم بالدين، من منظور الإسلام، هي صلة تداخل يكون فيها العلم جزءا من الدين، فيلزم بحسب هذا المنظور **أن نُقدِّم الدين على العلم**، لا تقديم الفاضل على المفضول، وإنما **تقديم الكل على الجزء**؛ كما يلزم بحسبه أن **نُدخل في الدين كل العلوم**، لا دخول التابع في المتبوع، وإنما **دخول العنصر في المجموع**؛ ألا ترى كيف أن مكتشفات العلوم وحقائقها ـ وهي تشهد بصدقِ أخبار الدين وصحة أحكامه ـ نزداد بها افتكارا واعتبارا، حتى إنها تُقوِّي صلتنا بخالقنا كما يقوّيها دائم صلواتنا! بل ألا ترى كيف أننا نقرأ في هذه الصلوات آيات بيّنات فيها من حقائق الكون بقدر ما فيها من تعاليم الشرع!

الملحق الثاني

كيف نجدِّد النظر في الصلة بين العلم والفكر؟

كم من المفاهيم تبدو معانيها واضحة لنا لكثرة دورانها على الألسن! والحال أنه لو أردنا استخراج تفاصيل هذه المعاني، لوجدنا من المشقة ما قد لا نجده في بيان المفاهيم التي لا تدور على الألسن، ولا تسبق معانيها إلى الأذهان؛ ومفهوم «العلم» واحد من هذه المفاهيم المتداولة التي يعسر تفصيل معانيها وكذلك مفهوم «الفكر»؛ فلفظ «العلم» يُستعمل فيما يُستعمل فيه لفظ «المعرفة» حتى كأنه مرادف له كما أن لفظ «الفكر» يُستعمل فيما يُستعمل فيه لفظ «العقل» حتى كأنه مرادف له، لكن لا نكاد ندقِّق في هذين الاستعمالين حتى نتبيَّن أنه ليست كل معرفة علما ولا كل عقل فكرا؛ ولَمّا كان قصدنا هاهنا هو أن ننظر في وجوه العلاقة التي تجمع بين العلم والفكر، وجب أن نقف على مدلول كل واحد من طرفي هذه العلاقة؛ فإذن ما حقيقة «العلم»؟ وما حقيقة «الفكر»؟.

يُطلعنا تاريخ الممارسة العلمية على وجود تصورات لـ«العلم» تختلف باختلاف المبادئ التي انبنى عليها، وقد نحصر هذه المبادئ في أربعة أساسية:

أحدها، **مبدأ التدليل الإيجابي**؛ ومقتضاه أن القول المعرفي يكون علميا متى قام الدليل على صحته؛ فالأصل في الخاصية العلمية هنا هو **توفُّر الدليل المثْبِت**.

والثاني، **مبدأ التدليل السلبي**؛ ومقتضاه أن القول المعرفي الذي لم يقم الدليل على بطلانه ولو لم يقم الدليل على صحته يدخل في العلم؛ فالأصل في الخاصية العلمية هنا هو **تعذر الدليل المبطل**، وليس توفر الدليل المثبت.

والثالث، **مبدأ التعليل السببي**؛ ومقتضاه أن القول المعرفي يكون علميا متى نتج عن تفسير مستند إلى قانون أو قوانين سببية؛ فالأصل في الخاصية العلمية هنا هو **معرفة السبب**.

والرابع، **مبدأ التعليل الغائي**؛ ومقتضاه أن القول المعرفي يكون علميا متى لزم عن تأويلٍ مستند إلى ضابط أو ضوابط غائية؛ فالأصل في الخاصية العلمية هنا هو **معرفة الغاية**، وليس معرفة السبب.

وبناء على هذه المبادئ الأربعة تتحدد تصورات ثلاثة للعلم:

أولها، **التصور الضيق للعلم** أو قل اختصارا «**العلم الضيق**»؛ فالعلم، بحسب هذا التصور الأول، هو المعرفة العقلية التي تأخذ موضوعاتها من الأشياء الموجودة في عالم الطبيعة؛ وتتوسل في بحث هذه الموضوعات الطبيعية والكشف عن حقائقها بمناهج وأدوات تأخذ بالمبدأين: «مبدأ التدليل الإيجابي» و«مبدأ التعليل السببي»؛ وقد كان المثال الأعلى لهذه المعرفة في طورها الأول مع المتقدمين هو «علم العدد»، ثم أصبح في طورها الثاني مع المحدثين هو «علم الهندسة»، ثم أضحى في طورها الثالث مع المعاصرين هو «علم الفيزياء».

والثاني، **التصور الواسع للعلم** أو قل، اختصارا، «**العلم الواسع**»؛ فالعلم، بحسب هذا التصور الثاني، هو المعرفة العقلية التي تأخذ موضوعاتها من الأشياء الموجودة في عالم الطبيعة أو عالم السلوك؛ وتتوسل في بحث هذه الموضوعات الطبيعية أو السلوكية والكشف عن حقائقها بمناهج وأدوات تأخذ بالمبادئ الثلاثة: «مبدأ التدليل الإيجابي» و«مبدأ التعليل السببي» و«مبدأ التعليل الغائي»؛ وهاهنا مفهوم العلم يشمل علوم الطبيعة وعلوم الإنسان معا.

والثالث، **التصور الأوسع للعلم** أو قل، اختصارا، «**العلم الأوسع**»؛ فالعلم، بحسب هذا التصور الثالث، هو المعرفة العقلية التي تأخذ موضوعاتها من الأشياء الموجودة في عالم الطبيعة أو عالم السلوك أو عالم الاعتقاد والكشف عن حقائقها؛ وتتوسل في بحث هذه الموضوعات الطبيعية أو السلوكية أو الاعتقادية وإثبات حقائقها بمناهج وأدوات تأخذ بالمبادئ الأربعة: «مبدأ التدليل الإيجابي» و«مبدأ التدليل السلبي» و«مبدأ التعليل السببي» و«مبدأ التعليل

الغائي»؛ وهاهنا مفهوم العلم يتسع لعلوم الطبيعة وعلوم السلوك وعلوم الاعتقاد جميعا.

وقد ننظر إلى العلاقة بين هذه التصورات الثلاثة للعلم من وجهين اثنين:

أحدهما، وجه **الحذف**، بمعنى أن هذه التصورات المختلفة حصل بعضها من بعض بحذف عالم أو عالمين من العوالم التي يبحث فيها العلم؛ فالعلم في التصور الواسع يحذف عالم الاعتقاد، بدعوى أن معرفته تخرج عن نطاقه؛ والعلم في التصور الضيق يزيد على هذا الحذف درجة، فيحذف أيضا عالم السلوك، بدعوى أن معرفته تخرج عن نطاقه.

والثاني، وجه **الاختزال**، بمعنى أن هذه التصورات المختلفة حصل بعضها من بعض بردِّ أحد العوالم التي يبحث فيها العلم إلى غيره؛ فالعلم في التصور الواسع يَرُدُّ عالم الاعتقاد إلى عالم السلوك، بحجة أن الاعتقاد جزء من السلوك؛ والعلم في التصور الضيق يزيد على هذا الرد درجة، فيرُدُّ عالم السلوك نفسه إلى عالم الطبيعة، بحجة أن الإنسان جزء من الطبيعة.

وهكذا، يظهر أن الفرق بين الوجهين هو أن الحذف يُقرّ بأن يكون العالم المحذوف موضوعا للمعرفة، ولكنه ينكر أن تكون لهذه المعرفة صبغة علمية؛ في حين أن الرد الاختزالي ينكر أن يكون ما سوى العالم المردود إليه موضوعا للمعرفة؛ وبهذا، يجعل الحذفُ المعرفة نوعين اثنين: «المعرفة العلمية» و«المعرفة غير العلمية»؛ وتدخل في هذا النوع الثاني معرفة عالمَ الاعتقاد متى أخذنا بالتصور الواسع للعلم كما تدخل فيه معرفة السلوك متى أخذنا بتصوره الضيق، بينما الاختزال يجعل المعرفة نوعا واحدا، وهي المعرفة العلمية؛ وإطلاق لفظ «المعرفة» على ما سواها إنما هو من باب المجاز.

وحينئذ، لا عجب أن يتردد أصحاب هذه التصورات للعلم بين أن يكونوا من أهل الحذف، فيعترفون بحدود العلم، أو يكونوا من أهل الاختزال، فينكرون هذه الحدود، واقعين بذلك في ما يُعرف باسم «العِلموية»[1]، وهي النزعة التي

---

(1) المقابل الأجنبي: "Scientism"

تدّعي أن العلم يستطيع أن يفسّر كل شيء ويجيب عن كل سؤال ويَحُل كل إشكال، إن عاجلا أو آجلا.

هذا عن مفهوم «العلم»، فماذا عن مفهوم «الفكر»؟

يمكن القول بأن الفكر هو عبارة عن نظر خاص، وتتمثل هذه الخصوصية في وصفين اثنين:

أحدهما، أن هذا النظر نظر **استدلالي، لا بَدهي**[2]، أي أنه لا ينقدح في الذهن لأول وهلة، وإنما يقتضي الانتقال من أمور معلومة إلى أمور مجهولة بطريق من الطرق المنطقية المقررة؛ ويتفق الفكر في هذه الخاصية مع العلم، حيث إن مبدأ التدليل ـ كما سبق ـ هو أحد المبادئ التي تُبنَى عليها المعرفة العلمية.

والثاني، أنه **نظر تقويمي، لا تحقيقي**، أي أنه يبحث في الأشياء، لا من جهة ما هي عليه في ذاتها، وإنما من جهة **انتفاع** الإنسان بها في حاله ومآله بوجه من الوجوه المشروعة؛ ويختلف الفكر في هذه الخاصية الثانية عن العلم، حيث إن المعرفة العلمية تنظر، أصلا، في كيف توجد الأشياء، لا في كيف ينتفع الإنسان بهذه الأشياء، أي أنها تهدف **أساسا** إلى بيان الحقائق الموضوعية، لا إلى تحصيل المنافع الإنسانية، إلا أن هذه الحقائق قد تصادف هذه المنافع كما أنها قد تصادمها.

غير أن هذا النظر الاستدلالي التقويمي ليس نوعا واحدا، وإنما أنواعا متعددة.

فهناك النظر الاستدلالي الذي يقف عند وجوه انتفاع الإنسان بالعلل الظاهرة للأشياء، متمثلةً في **أسبابها الموضوعية**، أو قل، بالاصطلاح، يقف عند **المنافع المقارنة للظواهر**؛ وهذه المنافع هي عبارة عن **المصالح المادية** للإنسان.

---

(2) يقابل المتقدمون من متكلمين وأصوليين بين ما هو «نظري» (أو استدلالي) وبين ما هو «ضروري» (أو بدَهي)؛ فـ«الضروري» هو ما كان مُدرَكا بغير نظر (أو استدلال).

وأيضا هناك النظر الاستدلالي الذي يجاوز وجوه الانتفاع بالعلل الظاهرة للأشياء، ويَنفذ إلى وجوه الانتفاع بعللها الخفية، متمثلةً **في المقاصد والحِكَم** منها أو قل، باصطلاحنا، ينفذ **إلى المنافع المقارنة للسرائر**؛ وهذه المنافع هي عبارة عن **المصالح الخُلُقية** للإنسان.

وأخيرا هناك الاستدلال الذي يجاوز وجوه الانتفاع بالعلل الخفية للأشياء، وينفذ إلى وجوه الانتفاع بالعلل الإرادية الموجدة لأسباب هذه الأشياء ولمقاصدها، متمثلة في **الأحكام التكوينية** أو قل، باصطلاحنا، ينفذ **إلى المنافع المقارنة للأوامر**(3)؛ وهذه المنافع هي عبارة عن **المصالح الروحية** للإنسان.

تتحصَّل من هذه الأنظار الاستدلالية التقويمية أنواع ثلاثة من الفكر، أحدها: «**فكر المنافع المادية**»، وقد اختص بالدلالة عليه لفظُ «التعقل»؛ والثاني، «**فكر المنافع الخُلُقية**»، وقد اختص بالدلالة عليه لفظ «الاعتبار»؛ والثالث، «**فكر المنافع الروحية**»، وقد اختص بالدلالة عليه لفظ «التدبُّر».

ولا يكتفي اللسان العربي بأن يُفرِد كل واحد من هذه الأنواع الفكرية باسم معيَّن يدل عليه، بل يشتق له اسما خاصا من نفس الجدر الذي اشتُق منه اسم «الفكر»:

- «**التفكير**»؛ وحدُّ التفكير أنه عبارة عن النظر الاستدلالي الذي يقصد بيان المنافع المادية، أي «التعقل».
- «**الافتكار**»؛ وحدُّ الافتكار أنه عبارة عن النظر الاستدلالي الذي يقصد بيان المنافع الخُلقية، أي «الاعتبار».
- «**التفكُّر**»؛ وحدُّ التفكر أنه عبارة عن النظر الاستدلالي الذي يقصد بيان المنافع الروحية، أي «التدبر».

بعدما اتضح أن العلم ليس له تصور واحد، وإنما تصورات ثلاثة، وأن

(3) ننبه القارئ إلى أن المقصود بـ«الأوامر» هنا ليس أوامر الله التكليفية التي تقول للإنسان: «افعل أو لا تفعل»، وإنما أوامره التكوينية التي تقول للشيء: «كن فيكون»، جاعلة من المكوَّنات آيات دالة على مكوِّنها الأسمى.

الفكر كذلك ليس له نوع واحد، وإنما أنواع ثلاثة، أضحت العلاقة بين العلم والفكر قائمة، لا في مستوى واحد، وإنما في مستويات عدة؛ فما هي إذن هذه المستويات التي تصل بين العلم والفكر؟

فبيّنٌ أن العلم، في كل واحد من تصوراته، يطلب الكشف عن حقائق الأشياء؛ ومعلوم أن الظفر بالحقائق هو الذي يورِّث **المصداقية**؛ وبيّنٌ كذلك أن الفكر، في كل نوع من أنواعه، يطلب الكشف عن منافع الأشياء؛ ومعلوم أن الظفر بالمنافع هو الذي يورِّث **المشروعية**؛ يترتب على هذا أن وجه الصلة بين العلم والفكر هو كالتالي:

أ. أن **العلم يحتاج إلى الفكر لكي يُحصّل مشروعيته**؛ فالعلم لا يكون مشروعا، حتى يكون نافعا، ولا يكون نافعا حتى **يحمل في طيه فكرا**؛ وما يُطلق عليه اسم «**العلم النافع**» إنما هو العلم الذي يزدوج بالفكر.

ب. أن **الفكر يحتاج إلى العلم لكي يُحصّل مصداقيته**؛ فالفكر لا يكون صحيحا حتى يكون حقيقيا، ولا يكون حقيقيا حتى **يحمل في طيه عِلما**؛ وما يُدعى باسم «**الفكر الصحيح**» إنما هو الفكر الذي يزدوج بالعلم.

ولَمّا كان للعلم تصورات ثلاثة وللفكر أنواع مِثلُها، اتخذت الصلة بين مصداقية الأول ومشروعية الثاني **مستويات ثلاثة**، فما هي هذه المستويات؟

قد تقدّم أن العلم في التصور الضيق يبحث في الأشياء الطبيعية، وأنه قد يَرُدُّ إليها الأشياء الأخرى؛ ولا وجود للأشياء الطبيعية في نطاق هذا العلم إلا على صورة ظواهر طبيعية يمكن أن نقف على أسبابها، وأن نقيم الأدلة عليها؛ كما تقدم أن التفكير هو الفكر الذي يتعلق بمنافع الإنسان المتصلة بالأسباب الموضوعية للأشياء؛ وعلى هذا، يكون العلم بالمعنى الضيق في رتبة «التفكير»، إذ كلاهما يشتغل بالموضوعات المادية، إلا أن الأول يطلب حقائقها، بينما الثاني يطلب منافعها؛ وحينئذ، **يكون وجه الصلة بينهما أن العلم بالمعنى الضيق يستمد مشروعيته من التفكير، وأن التفكير يستمد مصداقيته من العلم بالمعنى الضيق.**

وذكرنا أن العلم في التصور الواسع يبحث في الأشياء الطبيعية والسلوكية معا كما أنه قد يَرُد إليهما الأشياء الأخرى؛ ولا وجود للأشياء الطبيعية والسلوكية في نطاق هذا العلم إلا على صورة ظواهر طبيعية كما في العلم بالمعنى الضيق أو على صورة أفعال سلوكية معللة تعليلا مقصديا؛ كما ذكرنا أن الافتكار هو الفكر الذي يتعلق بمنافع الإنسان المتصلة بالمقاصد والحِكَم من الأشياء؛ وعلى هذا، يكون العلم بالمعنى الواسع في رتبة «الافتكار»، إذ كلاهما يشتغل بالموضوعات الأخلاقية، إلا أن الأول يطلب حقائقها، في حين أن الثاني يطلب منافعها؛ وحينئذ، **يكون وجه الصلة بينهما أن العلم بالمعنى الواسع يستمد مشروعيته من الافتكار، وأن الافتكار يستمد مصداقيته من العلم بالمعنى الواسع.**

وقد سبق أن العلم في التصور الأوسع يبحث في الأشياء الطبيعية والسلوكية والاعتقادية جميعها؛ ولا وجود لهذه الأشياء في نطاق هذا العلم إلا على صورة ظواهر طبيعية أو أفعال سلوكية كما في العلم بالمعنى الواسع أو على صورة أحوال وجدانية مدلَّل عليها تدليلا سلبيا؛ كما سبق أن التفكر هو الفكر الذي يتعلق بمنافع الإنسان المتصلة بالأحكام التكوينية للأشياء؛ وعلى هذا، يكون العلم بالمعنى الأوسع في رتبة «التفكر»، إذ كلاهما يشتغل بالموضوعات الروحية، إلا أن الأول يطلب حقائقها، بينما الثاني يطلب منافعها؛ وحينئذ، **يكون وجه الصلة بينهما أن العلم بالمعنى الأوسع يستمد مشروعيته من التفكر، وأن التفكر يستمد مصداقيته من العلم بالمعنى الأوسع.**

ثم لَمّا كانت تصورات العلم مرتَّبة، وكانت أنواع الفكر هي الأخرى مرتَّبة، جاءت مستويات الصلة بين مصداقية العلم ومشروعية الفكر **مرتّبة**.

فظاهر أن تصورات العلم بعضها **أوسع** من بعض؛ فالعلم في التصور الأوسع ينزل الرتبة العليا، وفي التصور الواسع ينزل الرتبة الوسطى، وفي التصور الضيق ينزل الرتبة الدنيا؛ ومعلوم أن الأوسع يلزم منه ما دونه سعة؛ وظاهر كذلك أن أنواع الفكر بعضها **أشرف** من بعض؛ فالتفكُّر ينزل الدرجة العليا، والافتكار ينزل الدرجة الوسطى، والتفكرَ ينزل الدرجة الدنيا؛ ومعلوم أن الأشرف يلزم منه ما دونه شرفا.

وبناء على هذين الترتيبين، يتبين أن علاقة مصداقية العلم الأوسع بمشروعية التفكر أرفع قدرا من علاقة مصداقية العلم الواسع بمشروعية الافتكار، كما أن علاقة مصداقية العلم الواسع بمشروعية الافتكار أرفع قدرا من علاقة مصداقية العلم الضيق بمشروعية التفكير؛ وتتفرع على هذا الترتيب للصلة بين مصداقية العلم ومشروعية الفكر مجموعتان اثنتان من النتائج، إحداهما خاصة بطرف العلم، والأخرى خاصة بطرف الفكر.

أما النتائج المتعلقة بالعلم، فهي كالتالي:

أ. أنه لا علم بغير فكر.

ب. أن العلم في التصور الضيق يفكر، **لكنه لا يفتكر، وبالأَوْلى لا يتفكَّر**، فتكون له مشروعية على قدر منافعه.

ج. أن العلم في التصور الواسع يفكر، بل يفتكر، **لكنه لا يتفكر**، فتكون مشروعيته أكبر من مشروعية العلم بالمعنى الضيق.

د. أن العلم في التصور الأوسع **يفكر ويفتكر، بل يتفكَّر**، فتكون مشروعيته أكبر من مشروعية العلم بالمعنى الواسع.

هـ. أن واجب العلم أن يطلب أكبر مشروعية، حتى يشتمل على أكثر المنافع؛ ولا سبيل إلى تحصيل هذه المشروعية الكبرى إلا إذا اجتهد في رفع فكره إلى رتبة التفكُّر.

أما قول بعضهم بـ«**أن العلم لا يفكِّر**»(4) ـ بمعنى أن العلم لا فكر فيه ـ فيجوز أن يكون المقصود به أحد المعنيين:

أولهما، أن العلم لا حظ له في الفكر، أيا كان نوعه؛ وهذا القول لا يصح، نظرا إلى أن العلم، أيا كان تصوره، لا يخلو من المنفعة ولو قلَّ قدرُها؛ وقد سبق أن المنفعة التي تُكسب العلم مشروعيته إنما هي ثمرة إعمال الفكر فيه؛ فيلزم **أن العلم لا ينفك أبدا عن الفكر**.

(4) يُنسَب هذا القول إلى الفيلسوف الألماني «مارتن هيدغر» (Martin HEIDEGGER)

والثاني، أن العلم لا حظ له في الأنواع العليا من الفكر؛ وهذا القول قد يصح، ذلك أن تصورات العلم ـ كما سبق ـ مراتب بعضها أفضل من بعض؛ والمراتب الدنيا منها تخلو من أنواع الفكر العليا كأن يخلو العلم بالمعنى الضيق من الافتكار ولو أنه لا يخلو من التفكير وأن يخلو العلم بالمعنى الواسع من التفكر ولو أنه لا يخلو من الافتكار؛ فيلزم **أن العلم قد ينفك عن الفكر الذي فوقه**.

وأما النتائج المتعلقة بالفكر، فهي كالآتي:

أ. أنه لا فكر بغير علم.

ب. أن التفكير يَعلم بالظواهر، **لكنه لا يعلم بالسرائر، وبالأولى لا يعلم بالأوامر**، فتكون له مصداقية على قدر حقائقه.

ج. أن الافتكار يعلم بالسرائر، فضلا عن علمه بالظواهر، **لكنه لا يعلم بالأوامر**، فتكون مصداقيته أكبر من مصداقية التفكير.

د. أن التفكُّر **يعلم بالأوامر، فضلا عن علمه بالظواهر والسرائر**، فتكون مصداقيته أكبر من مصداقية الافتكار.

هـ. أن واجب الفكر أن يطلب أكبر مصداقية، حتى يشتمل على أكثر الحقائق؛ ولا سبيل إلى تحصيل هذه المصداقية الكبرى إلا إذا اجتهد في رفع علمه إلى رتبة العلم الأوسع.

وأما القول بـ«**أن الفكر لا يَعْلَم**» ـ بمعنى أن الفكر لا علم فيه ـ فيجوز أن يكون المراد منه أحد المعنيين:

أولهما، أن الفكر لا نصيب له من العلم؛ وهذا القول لا يصح، نظرا إلى أن الفكر، أيا كان نوعه، لا يخلو من الحقيقة ولو قلَّ شأنها؛ وقد مضى أن الحقيقة التي تُكسب الفكر مصداقيته إن هي إلا ثمرة ازدواجه بالعلم؛ فيلزم أن **الفكر لا ينفك مطلقا عن العلم**.

والثاني، أن الفكر لا نصيب له من بعض حقائق العلم في تصوره الأعلى؛ وهذا القول قد يصح، ذلك أن أنواع الفكر رُتب بعضها أفضل من بعض؛

والرُّتب الدنيا منها تخلو من بعض حقائق العلم في تصوره الأعلى كأن يخلو «التفكير» من بعض حقائق العلم بالمعنى الواسع ولو أنه لا يخلو من حقائق العلم بالمعنى الضيق، وأن يخلو «الافتكار» من بعض حقائق العلم بالمعنى الأوسع ولو أنه لا يخلو من حقائق العلم بالمعنى الواسع؛ فيلزم أن الفكر قد ينفك عن العلم الذي فوقه.

وفي الختام، نستجمع النتائج التي توصّلنا إليها بصدد العلاقة بين العلم والفكر في ما يلي:

- أن العلم ليس له تصور واحد، وإنما تصوراتٌ ثلاثة بعضها أشمل من بعض: **التصور الضيق**، وهو يحصر العلم في بحث الحقائق الطبيعية؛ **والتصور الواسع**، ويجعل من العلم بحثا في الحقائق الطبيعية والسلوكية؛ **والتصور الأوسع**، ويجعل منه بحثا في الحقائق الطبيعية والسلوكية والاعتقادية.
- أن الفكر ليس له نوع واحد، وإنما أنواع ثلاثة بعضها أكمل من بعض: **التفكير**، وينظر في المنافع المادية؛ **والافتكار**، وينظر في المنافع الخُلقية؛ **والتفكُّر**، وينظر في المنافع الروحية.
- أن العلم يكتسب مشروعيته من الفكر، إذ يَرِث عنه اعتبارَ المنافع كما أن الفكر يكتسب من العلم مصداقيته، إذ يَرِث عنه اعتبارَ الحقائق.
- أنه لا علم بغير فكر؛ إذ لولا الفكر، لخلا العلم من كل منفعة؛ كما أنه لا فكر بغير علم؛ إذ لولا العلم، لخلا الفكر من كل حقيقة؛ وهكذا، فإن العلم في التصور الضيق يتضمن التفكير، وفي التصور الواسع يتضمن الافتكار، وفي التصور الأوسع يتضمن التفكُّر.
- أن الواجب في العلم أن يطلب الاقتران بأشرف نوع من الفكر، حتى يتمكن من أكثر المنافع، ألا وهو التفكّر! والواجب في الفكر أن يطلب الاقتران بأوسع تصور للعلم، حتى يتمكن من أكثر الحقائق، ألا وهو العلم الأوسع!

المراجع العربية

ابن تيمية: [1981]، **العبودية**؛ دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن تيمية: [؟]، **مجموع فتاوى**، المجلدات: 5 و 6 و 12 ؛ مكتبة المعارف ، الرباط.

ابن رشد: [1971]، **تهافت التهافت**؛ القسم الأول و الثاني؛ دار المعارف بمصر، القاهرة.

ابن عبد السلام، العز: [1980]، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**؛ تعليق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت.

ابن عبد السلام، العز: [1995]، **مقاصد الرعاية لحقوق الله عز وجل أو مختصر رعاية المحاسبي** تحقيق إياد خالد الطباع؛ دار الفكر المعاصر، بيروت.

ابن عبد السلام، العز: [1998]، **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تحقيق إياد خالد الطباع؛ دار الفكر المعاصر، بيروت.

ابن قيم، الجوزية: [؟]، **التبيان في أقسام القرآن**؛ مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

ابن قيم، الجوزية: [1988]، **الروح**، تحقيق عارف الحاج؛ دار إحياء العلوم، بيروت.

ابن قيم، الجوزية: [1998]، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**؛ الجزء الأول والثاني؛ دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن قيم، الجوزية: [1999]، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**؛ الجزء الأول والثاني، تحقيق عمر ابن سليمان الحفيان؛ مكتبة العبيكان، الرياض.

ابن قيم، الجوزية: [2001]، **طريق الهجرتين وباب السعادتين**، تحقيق سيد إبراهيم؛ دار الحديث، القاهرة.

ابن قيم، الجوزية: [2006]، **تحفة المودود بأحكام المولود**؛ الشركة الجزائرية اللبنانية، الجزائر العاصمة.

أرفيس، باحمد: [2005]، **مراحل الحمل والتصرفات الطبية في الجنين بين الشريعة الإسلامية والطب المعاصر**؛ مطبوعات AD، الجزائر.

الأصفهاني، الراغب: [1987]، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**؛ دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة.

الأصفهاني، الراغب: [1987]، **معجم مفردات؛ ألفاظ القرآن**، ضبط إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت.

الأصفهاني، الراغب: [1988]، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، تقديم وحواشي أسعد السحمراني؛ دار النفائس، بيروت.

الأعسم، عبد الأمير: [1989]، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، دراسة وتحقيق؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

البار، محمد علي: [1420هـ]، **التارات السبع، من الطين إلى الجنين**؛ الدورة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض.

البار، محمد علي: [1423 هـ]، **الخلايا الجذعية والقضايا الأخلاقية والفقهية**؛ الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة.

البار، محمد علي: [1999]، **خلق الإنسان بين الطب والقرآن**؛ الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة.

برودي، أوجين: [1996]، **تقنيات الطب البيولوجية وحقوق الإنسان**، ترجمة يوسف يعقوب السلطان؛ المر كز العربي للوثائق والمطبوعات الصحية، الكويت.

البوطي، محمد سعيد رمضان: [1972]، **من روائع القرآن الكريم**؛ دار الفارابي، دمشق.

التوحيدي، أبو حيان [1989]، **المقابسات**؛ دار الآداب، بيروت.

الدبوسي، القاضي أبو زيد: [1985]، **الأمد الأقصى** تحقيق محمد عبد القادر عطا؛ دار الكتب العلمية، بيروت.

رمضان، نجدة: [1998]، **ترجمة القرآن الكريم و أثرها في معانيه**؛ دار المحبة، دمشق.

الزرقاني، محمد عبد العظيم: [1980]، **مناهل العرفان في علوم القرآن**؛ دار إحياء الكتاب العربي، القاهرة.

الشاطبي، ابراهيم بن موسى: [1998]، **الموافقات في أصول الشريعة**؛ الأجزاء الأربعة، دار الكتاب العربي، بيروت.

الشيرازي، صدر الدين: [2004]، **كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**؛ معهد المعارف الحكمية، بيروت.

الطباطبائي، محمد حسين: [2004]، **الميزان في تفسير القرآن**؛ دارالمجتبى، إيران.

طه، عبد الرحمن: [1994]، **تجديد المنهج في تقويم التراث**؛ المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [1995]، **فقه الفلسفة، الفلسفة و الترجمة**؛ المركز الثقافي العربي. بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2000]، **العمل الديني وتجديد العقل**؛ المركز الثقافي العربي. بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2002]، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**؛ المركز الثقافي العربي. بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2003]، **حوارات من أجل المستقبل**؛ دار الهادي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2005]، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

الطوفي: نجم الدين: [1993]، **رسالة في رعاية المصلحة** تحقيق وتعليق الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح؛ الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.

الغزالي، أبو حامد: [1975]، **إحياء علوم الدين**، مجلدات 6؛ دار الفكر، بيروت.

الغزالي، أبو حامد: [1970]، **المستصفى في علم الأصول**؛ الجزء الأول والثاني، شركة الطباعة الفنية المتحدة، العباسية.

الغزالي، أبو حامد: [1986]، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**؛ دار الكتب العلمية، بيروت.

فخري، ماجد: [1978]، **الفكر الأخلاقي العربي**؛ الجزء الأول و الثاني، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت.

الفارابي، أبو نصر [1961]،**فلسفة أرسطو طاليس**؛ دار مجلة شعر، بيروت.

الفارابي، أبو نصر [1983]، **رسالة في العقل**؛ دار المشرق، بيروت.

المحاسبي، الحارث بن أسد: [1971]، **العقل وفهم القرآن**؛ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

مجدي، محمد إبراهيم: [2004]، **الحرية عند ابن عربي**؛ مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

المكي، أبو طالب [2005]، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، المجلد الأول والثاني؛ دار الكتب العلمية، بيروت.

أكاديمية المملكة المغربية: [1997]، **حقوق الإنسان والتصرف في الجينات**؛ الدورة الثانية لسنة 1997، الرباط.

اللقاء الإسلامي المسيحي [1997]، **الكرامة الإنسانية**، وثائق 3-5 كانون الأول، مؤسسة آل البيت عمان.

مجلة مجمع الفقه الإسلامي [1990]، **إجراء التجارب على الأجنة المجهضة والأجنة المستنبتة**، الدورة السادسة، العدد السادس، الجزء الثالث.

المراجع الأجنبية

AGAZZI, Evandro : [1996], **Le Bien, le mal et la science;** Presses universitaires de France, Paris.

ALLEGRE, Claude : [1997], **Dieu face à la science;** Fayard, Paris.

ANDORN, Roberto : [1996], **La distinction juridique entre les personnes et les choses;** Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris.

ANDORN, Roberto : [1997], **La bioéthique et la dignité humaine;** Presses universitaire de France, Paris.

ARENDT, Hannah : [1972], **La Crise de la culture: huit exercices de pensée politique;** Gallimard, Paris.

ARENDT, Hannah : [1988], **Condition de l'homme moderne;** Presses Pocket, Paris.

ARON, Raymond : [1976], **Essai sur les libertés;** Calmann-Lévy, Paris.

ATLAN, H. et Alii : [1999], **Le clonage humain;** Edition du seuil, Paris.

ATLAN, Henri : [2005], **L'utérus artificiel;** Edition du seuil, Paris.

BAERTSCHI, Bernard : [1995], **La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne;** Presses universitaire de France, Paris.

BAERTSCHI, Bernard : [2005], **Enquête philosophique sur la dignité, Anthropologie et éthique des biotechnologies;** Labor et fides, Genève.

BAERTSCHI, Bernard : [2005], Le clonage comme désir d'immortalité; www.contrepointphilosophique.ch

BARBOUR, Ian G. : [2005], **Quand la science rencontre la religion;** Editions du Rocher, Paris.

BAUMAN, Zygmunt: [1999], **Le Coût humain de la mondialisation;** Editions Hachette, Paris.

BECK, Ulrich: [2003], **Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation;** Editions Alto Aubier, Paris.

BENJAMIN, A.: [1989], **Translation and the nature of philosophy;** Routledge, London.

BERLIN, Isaiah : [1988], **Eloge de la liberté**; Calmann-Levy.

BERMAN, A. et Alii : [1985], **Les tours de Babel;** Trans-Europe-Repress, Mauzevin.

BERMAN, A.: [1989], **L'épreuve de l'étranger;** Gallimard, Paris.

BERQUE, Jacques : [1993], **Relire le Coran;** Edition Albin Michel, Paris.

BEYLEVELD , D. and BROWNSWORD, R.: [2001], **Human dignity in Bioethics and Biolaw;** Oxford University Press, Oxford.

BOBBIO, Norberto: [1996], **libéralisme et démocratie ;** Edition Cerf, Paris.

BLONDEL, Maurice: [1973], **L'action (1893) ;** Presses Universitaires de France, Paris.

BOCQUET, C.: [2000], **L'art de la traduction selon Martin Luther ou lorsque se fait missionnaire ;** Collection « Traductologie », Artois Press Université, Arras Cedex.

BOSTROM, Nick : [2007], "Dignity and enhancement", http://www.nickbostrom.com/ethics/dignity-enhancement.pdf.

CAILLè, Alain: [2005**], Dé-penser l'économique;** Editions la Découverte, Paris.

CARBONNE, Giorgo.M.: [2006], **L'enjeu des cellules souches;** Salvator, Paris.

CHAMPION, F. NIZARD, S. et ZAWADZKI, P. : [2007], **Le sacré hors religions** ; L'Harmattan, Paris.

COHEN, Daniel: [2004], **La mondialisation et ses ennemis;** Editions Bernard Grasset, Paris.

COMELIAU, Christian: [2006], **La croissance ou le progrès ?** Editions du Seuil. Paris.

COMTE-Sponville, André: [2004]. **Le capitalisme est-il moral ?** Editions Albin Michel. Paris.

DELAUNAY, M.: [2006]. **Qu'est ce que traduire ?** Chemins philosophiques. Paris.

DELUMEAU, J.: [1989]. **Le Savant et la foi;** Flammarion, Paris.

DERRIDA, J.: [1990]. **Du droit à la philosophie;** Galilée, Paris.

D'ESPAGNAT, Bernard: [1981]. **A la recherche du réel;** Burdas, Paris.

D'ESPAGNAT, Bernard : [2003], **Implications philosophiques de la science contemporaine** ; Presses Universitaires de France, Paris.

DHONTE-ISNARD, E. : [2004], **L'embryon humain in vitro et le droit ;** L'harmattan, Paris.

DODET, B. et VICARI, M. : [2002], "Cellules souches pluripotentes : perspectives thérapeutiques et aspects éthiques" ; Séminaire international organisé par la fondation Mérieux 21-23 juin 2000, John Libbey Eurotext, 2000.

DOWER, Nigel : [1998], **World Ethics, the new Agenda;** Edinburgh University Press, Edinburgh.

DUPUY, Jean-Pierre: [1999], **Ethique et philosophie de l'action;** Editions Ellipses, Paris.

ELLUL, Jacques: [1976], **The ethics of freedom;** Berdmans Publishing Company, Michigan.

ELLUL, Jacques: [1989], **Ethique de la liberté;** Labor & Fides, Paris.

FERRY, Jean-Marc: [2002], **Valeurs et normes;** Editions de l'université de Bruxelles, Bruxelles.

FRYDMAN, René: [1998], **Dieu, La médecine, et L'Embryon;** Odile, Jacob, Paris.

FUKUYAMA, Francis: [2002], **La fin de l'homme, Les conséquences de la révolution biotechnique;** La table ronde, Paris

GALBRAITH, K. John: [2004], **Les mensonges de l'économie;** Editions Bernard Grasset, Paris.

GEBHARDT, Gunther : [2000], **"Toward a Global Ethic";** The ?cumenical Review, October.

GENEREUX, Jaques: [2001], **Les vraies lois de l'économie;** Editions du Seuil, Paris.

GENTZLER, E.: [1993], **Contemporary Translation Theories;** Routledge, London.

GNASSOUNOU,Bruno: [2007], **Philosophie de l'action, Action raison et délibération;** J.Vrin, Paris.

GERARD, B.L.Alain: [1998], **Ethique du travail et de la production;** Editions Erès, Cahors.

GERARD, B.L.Alain: [1999], **Ethique du partage;** Editions Erès, Cahors.

GNASSOUNOU, Bruno: [2007], **Philosophie de l'action, Action, raison et délibération;** Editions J. Vrin, Paris.

GODARD, Philippe: [2005], **Contre le travail;** Editions Homnisphéres, Paris.

GODBOUT, T. Jacques: [2002], **Le don, la dette et l'identité;** Editions La Découverte, Paris.

GORZ, André: [1988], **Métamorphoses du travail Quête du sens;** Editions Galilée, Paris.

GOYARD-FABRE, S. : [1998], **Qu'est-ce que la démocratie? la généalogie philosophique d'une grande aventure humaine;** A. Colin, Paris.

HABERMAS, Jürgen : [2002], **L'avenir de la nature humaine;** Gallimard, Paris.

HAYEK, F.A. : [1985], **La route de la servitude;** Presses Universitaire de France, Paris.

HAYEK, F.A. : [1994], **La constitution de la liberté;** Editions Litec, Paris.

HOFF, Van-, H. : [1991], **Histoire de la traduction en occident;** Edition Duculott, Paris.

HOLLAND, S. et Alii: [2001], **The human Embryonic Stem Cell Debate;** A Bradford Book, The MIT Press, Combridge.

HOODHOY, P.Amirali: [1991], **Muslims and science;** Vanguard Books, Karachi.

HUTARDO ALBIR, A. : [1990], **La notion de fidélité en traduction;** Collection « Traductologie », n°5, Didier Erudition, Paris.

IDE, Pascal : [2006], **Le zygote est-il une personne humaine ?** Pierre TEQUI éditeur, Paris.

KAHN, A. et PAPILLON, F. : [1998], **Copies conformes, Le clonage en question;** Nile Edition, Paris.

KAMALI, M. H. : [2002], **De dignity of man: An Islamic perspective;** Ilmiah Publishers, Selangor.

KASS, M.D.Leon R.: [2002]. **Life, Liberty and the defence of dignity;** Encounter Books, San Francisco.

KIELY, Ray: [2005]. **The clash of globalisations;** Editions Brill, Boston.

KUNG, Hans: [1991]. **Projet d'éthique Planétaire;** Edition du Seuil, Paris

KUNG, Hans: [1991]. **Global responsibility, In search of a New World Ethic:** SCM Press, London.

KUNG, Hans: [1995]. **Manifeste pour une éthique planétaire;** Edition du Cerf. Paris.

KUNG, Hans: [1995], **Yes to a Global Ethic;** Continuum Publishing Company, New York.

KUNG, Hans: [1998], **A Global Ethic For Global Politics and Economics;** Oxford University Press, Oxford.

KUNG, Hans: [2002], **"Global Politics and Global Ethics";** Seton Hall Journal of Diplomacy and international relations, Winter/Spring.

KUSCHEL, K.-J.: [1995], **Abraham, sign for hope for Jews, Christians and Muslims;** Continuum Publishing Company, New York.

LADMIRAL,J.-R.: [1979], **Traduire : théorèmes pour la traduction;** Petit Bibliothèque Payot, Paris.

LADRIERE, Paul et Alii: [1993], **La théorie de l'action;** Editions CNRS, Paris.

LAUDI, Ali. [2004], **Les secrets de la guerre économique,** Editions du Seuil.

LARGEAULT, A. : [1989], "Qu'est ce que l'embryon ?" **L'Esprit**, Juin, Paris.

LARGEAULT, A. : [2003], **L'apport des sciences et des techniques dans le domaine de la procréation humaine** ; Colloque international organisé par la fondation du roi Abdul-Aziz Al Saoud, les 2-3 mai 2003.

LAROSE, R. : [1979], **Théories contemporaines de la traduction;** Deuxième édition, Presses de l'université du Québec, Québec.

LATOUCHE, Serge : [2004], **La mégamachine : raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès : essais à la mémoire de Jacques Ellul;** La Découverte, Paris.

LAVELLE, Louis: [1995], **Traité des valeurs I et II;** Editions Presses universitaires de France, Paris.

LECLERC, Marc : [1996], **Au cœur des sciences;** Beauchesne, Paris.

LEDERER, M. : [1994], **La traduction d'aujourd'hui, Le modèle interprétatif;** Hachette, Paris.

LEIBOWITZ,Y : [1997], **Science et valeurs;** Desclée de Brouwer, Paris.

LIVET, Pierre : [2005], **Qu'est-ce qu'une action ?;** J.Vrin, Paris.

MAGNIN, Thierry : [1998], **Entre science et religion;** Editions du Rocher, Monaco.

MALDAME, Jean-Michel : [2003], **Science et foi en quête d'unité : discours scientifiques et discours théologiques;** Cerf, Paris.

MARGOT, J.-C. : [1979], **Traduire sans trahir;** L'Age d'homme, Lausanne.

MCGRATH, Alister E. : [1999], **The Foundations of dialogue in science and religion;** Blackwell Publishers, Massachusetts.

MEDA, Dominique: [1995], **Le travail, une valeur en voie de disparition;** Aubier, Paris.

MICHALET, Ch. Albert: [2004], **Qu'est-ce que la mondialisation ?** Editions La Découverte, Paris.

MICHALET, Ch. Albert: [2007], **Mondialisation, la grande rupture;** Editions La Découverte, Paris.

MUZAFFAR, Iqbal : [2002], **Science and Islam;** Ashgate, Burlington.

NASR, Seyyed Hossein : [1978], **L'homme face à la nature: la crise spirituelle de l'homme moderne = Man and nature** ; Buchet Chastel.

NASR, Seyyed Hossein : [1993], **The need for a sacred science,** Curzon Press; Richmond. Baarn.

NASR, Seyyed Hossein : [1996], **Religion and the order of nature;** Oxford University Press, Oxford.

NIDA, E & TABER, C.: [1982], **The theory and practice of translation;** E.J.Brill, Leiden.

NORMAN, M. Ford: [2002], **The Prenatal person, Ethics from Conception to Birth**; Blackwell Publishing, Oxford.

OUSTINOFF, M.: [2007], **La traduction,** Que sais-je ? ; Presses Universitaire de France. Paris.

PETERS, Ted : [2003], **Science, Technology and Ethics,** Ashgate, Burlington.

PETERS, Ted : [2003], **Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom;** Routledge, London.

PETERS, Ted : [2007], **The stem Cell Debate;** Fortress Press, Minneapolis.

PETERS, T. and BENETT, G. : [2002], **Bridging science and religion;** SCM Press, London.

PETTIT, Philip [2007], **Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement** ; Gallimard, Paris.

REISS, R.K.: [2002], **La critique des Traductions, ses possibilités et ses limites ;** Traduire par C.Boquet, Collection « Traductologie », Artois Presses Université, Arras, Cedex.

RICOEUR, Paul : [2004], **Sur la traduction ;** Bayard, Paris.

RIFKIN, Jeremy: [1996], **la fin du travail;** Editions La Découverte, Paris.

RIFKIN, Jeremy: [1998], **Le siècle biotech;** Editions La Découverte, Paris.

RIFKIN, Jeremy: [2000], **L'âge de l'accès, La révolution de la nouvelle économie;** Editions La Découverte, Paris.

RUNZO, J. and N.M.: [2001], **Ethics in the world religions,** vol. III. Oneworld Publications, Oxford.

RUSE, M. and PYNES, C. : [2006], **The Stem Cell Controversy;** Prometheus Books, New York.

SEDDIK, Y: [2002], **Le Coran : autre lecture, autre traduction ;** Edition de l'Aube, La tour-d'aigues.

SEDDIK, Y: [2004], **Nous n'avons jamais lu le Coran;** Edition de l'aube, La tour-d'aigues.

SEN, Amartya: [1993], **Ethique et économie;** Editions Presses Universitaires de France, Paris.

SEN, Amartya: [1996], **L'économie est une science morale;** Editions La Découverte, Paris.

SEVE , Lucien [2005], **Qu'est ce que la personne Humaine ?** La Dispute, Paris.

SHAFER, Ingrid H.: "Philosophical and Religious Foundations of a Global Ethic", http://www.astro.temple.edu

SIRONNEAU, Jean-P.: [2005], **Sécularisation et religions politiques ;** Mouton Publishers, Paris.

SKINNER, Quentin : [2000], **La liberté avant le libéralisme**, Edition du Seuil, Paris.

SNOW, Nancy, E.: [2006], **Stem Cell Research, New Frontiers in Science and Ethics;** University of Notre Dame Press, Indiana.

SOROS, George: [1995], **Le défi de l'argent;** Editions Plon, Saint-Amand.

SOROS, George: [1998], **La crise du capitalisme mondial;** Editions Plon, Saint-Amand.

SPURK, Jan : [2003], **Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale.** Les presses de l'université Laval, Saint-Nicolas.

STAUNE, Jean: [2005], **Science et quête de sens;** Presses de la Renaissance, Paris.

STAUNE, Jean: [2007], **Notre existence a-t-elle un sens ?** Presses de la Renaissance, Paris.

STAUTE, Rowland : [2005], **Action;** Acuman Publishing Limited, Chesham.

STENER, G.: [1978], **Après Babel ;** Traduction de LOTRINGER, L., Edition Albin Michel, Paris.

STENMARK, Mikael : [1995], **Rationality in science, religion, and everyday life** ; University of Notre Dame Press, Indiana.

STENMARK, Mikael : [2001], **Scientism: science, ethics and religion,** Ashgate, Burlington.

SWIDLER, Leonard: "A Universal Declaration of Global Ethic"; http://www.astro.temple.edu

SWIDLER, Leonard: "Toward a Universal Declaration of Global Ethic"; http://www.astro.temple.edu

THUAN, Trinh Xuan: [1998], **Le Chaos et l'harmonie : la fabrication du réel ;** Libr. A. Fayard, Paris.

TOURAINE, Alain: [1994], **Qu'est-ce que la démocratie ?** Libr. A. Fayard, Paris.

TRIGG, Roger: [1998], **Rationality and religion;** Blackwell Publishers, Oxford.

WALTON, Dominique: [2003], **L'autre mondialisation;** Editions Flammarion, Paris.

WARREN, Marry A.: [1997], **Moral Status, Obligations to Persons and Other Living Things;** Oxford University Press, Oxford.

WATERS, B. and COLE-TURNER, R.: [2006], **God and the Embryo, Religious Voices on Stem Cells and Cloning;** Georgetown University Press, Washington.

WEBER, Max: [1959], **Le savant et le politique** ; Librairie Plon, Saint-Amand.

ZIEGLER, jean: [2003], **Les nouveaux maîtres du monde;** Editions Fayard, Paris.

COUNCIL ON BIOETHICS : [2003], "Beyond Therapy :Biotechnology and the poursuit of happiness"; www.bioethics.gov.

COUNCIL ON BIOETHICS : [2004], "Monitoring Stem Cell Research"; www.bioethics.gov.

COUNCIL ON BIOETHICS : [2005], "White paper: Alternative Sources of pluripotent Stem Cells"; www.bioethics.gov.

COUNCIL ON BIOETHICS : [2005], "Staff Working Paper: Bioethics and human dignity"; www.bioethics.gov.

COUNCIL ON BIOETHICS : [2005], "Human dignity as a bioethical concept"; www.bioethics.gov.

طه عبد الرحمن

سؤال العمل

إذا كان كتاب **"سؤال الأخلاق"** للفيلسوف طه عبد الرحمن تَميَّز بتقديم الأخلاق على العقل المجرَّد، مُحدِّدا بها ماهية الإنسان، فإن كتابه الجديد: **"سؤال العمل"**، يتميّز بتقديم العمل على النظر المجرَّد، مُحدِّدا به هوية الإنسان الذي **اختار أن يكون آيةً تكليفية يُستَدَلّ بها على الخالق كما يُستدَلّ عليه بالآيات التكوينية، مُذكّرا بقبوله للأمانة ومجتهدا في أداء حقوقها**؛ ولمّا كان هذا الاختيار عناية مقدرَّة، فقد ارتقى بأعماله إلى رتبة **الأرزاق الباقية** التي لا تفنى **والمِنَن الواسعة** التي لا تضيق؛ وبناءً على هذا التصور للعمل التكليفي الأوّل، اشتغل المؤلّف بالبحث عن منزلة هذا العمل في مجالات فكرية وعلمية متنوّعة، فكشف كيف اتّخذ نسيان العمل التكليفي في هذه المعارف أشكالا مختلفة وكيف كانت أشكال هذا النسيان سبباً في دخول الآفاتِ والشُّبُهات عليها؛ كما بيَّن أنه بالإمكان أن **نعيد تأسيس كلٍّ من الفكر" و"العلم" على أصول عملية تكليفية** تضمَن له البقاء والسّعة اللذين ظل يَطلُبُها دون أن يظفَر بها.

وما كان لهذا الكشف والبيان أن يتوصّلا إلى النتائج غير المسبوقة المستجمَعة في أواخر الفصول لولا أن هذا المفكّر المبدع خَلْخَل كثيرا من المقولات والمسلّمات والأحكام والآراء التي باتت تُعَدّ عند الدارسين، فضلا عن الجمهور، أمّهاتِ الحقائق ورؤوسِ المعارف.

ISBN 978-9953-68-544-4

9 789953 685441

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء: ص.ب 4006 (سيدنا)

بيروت: ص.ب 113/5158

markaz@wanadoo.net.ma

cca_casa_bey@yahoo.com